

C. G. JUNG

LA PSICOLOGÍA DEL YOGA KUNDALINI

EDITORIAL TROTTA

La psicología del yoga Kundalini

La psicología del yoga Kundalini
Notas del seminario impartido en 1932

C. G. Jung

Edición de Sonu Shamdasani
Traducción de Manuel Abella

E D I T O R I A L   T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Psicología - Seminarios de C. G. Jung

Primera edición: 2015
Primera reimpresión: 2017
Segunda reimpresión: 2020

Título original: The Psychology of Kundalini Yoga.
Notes of the Seminar Given in 1932 by C. G. Jung

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-960-6
Depósito Legal: M-17444-2015

In Memoriam

Michael Scott Montague Fordham

(1905-1995)

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO

Del 3 al 8 de octubre de 1932, el indólogo Wilhelm Hauer dictó seis conferencias, simultáneamente en inglés y en alemán, en el Club de Psicología de Zúrich, tituladas «Der Yoga, im besonderen die Bedeutung der Chakras» [El yoga, con especial atención al significado de los cakras]. Tras ellas, Jung consagró cuatro conferencias a una interpretación psicológica del yoga Kundalini.

Las conferencias inglesas de Hauer, las conferencias inglesas de Jung de los días 12, 19 y 26 de octubre y la conferencia alemana de Jung del 2 de noviembre (traducida por Cary F. Baynes) fueron compiladas por Mary Foote[1] a partir de notas taquigráficas tomadas por su secretaria, Emily Köppel, y publicadas privadamente en forma mimeografiada bajo el título *The Kundalini Yoga: Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. J. W. Hauer with Psycological Commentary by Dr. C. G. Jung* [El yoga Kundalini: Notas sobre las conferencias impartidas por el profesor doctor J. W. Hauer, con comentarios psicológicos del doctor C. G. Jung] (Zúrich, 1933). En su prefacio a la edición, Foote señalaba que el texto había sido revisado tanto por Hauer como por Jung.

Una edición alemana, editada por Linda Fierz y Toni Wolff bajo el título *Bericht über das Seminar von Prof. Dr. J. W. Hauer, 3.-8. Oktober 1932 im Psychologischen Club Zürich* (Zúrich, 1933), y que porta en el lomo el título de *Tantra Yoga*, difería en contenido de la edición inglesa. Además de la traducción alemana de las conferencias dictadas por Jung en inglés, contenía el texto de las conferencias alemanas de Hauer,

1. Para mayor información sobre Mary Foote véase E. Foote, «Who was Mary Foote»: *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1974), pp. 256-268.

un resumen de la conferencia de Toni Wolff titulada «Tantrische Symbolik bei Goethe» [Simbología tántrica en Goethe], pronunciada en el club el 19 de marzo de 1932[2], y un resumen de la conferencia de Jung titulada «Westliche Parallelen zu den Tantrischen Symbolen» [Paralelos occidentales de los símbolos tántricos], del 7 de octubre de 1932.

Las conferencias de Jung se publicaron, en forma abreviada y sin notas, en *Spring: Journal of Archetypal Psychology and Jungian Thought*, en 1965 y 1976.

La presente edición, no abreviada, se basa en el texto de la primera edición realizada por Mary Foote. No hemos reproducido las conferencias de Hauer, con excepción de su última conferencia en inglés, a la que asistió Jung y que constituye el puente que da paso a las lecciones de este. En esta conferencia se pone de manifiesto la relación existente entre los planteamientos de Hauer y Jung. Allí donde las conferencias de Jung aluden a la exposición de Hauer, hemos añadido en nota a pie de página la referencia concreta.

Como complemento, incluimos en el presente libro los comentarios de Jung a las conferencias alemanas de Hauer, que figuran en la edición de Fierz y Wolff, y el resumen de su conferencia de 1930 titulada «Indian Parallels», contenida en la edición de Olga von Koenig-Falschenfeld del *Bericht über das deutsche Seminar von C. G. Jung 6.-11. Oktober 1930* en Küsnacht-Zúrich (Stuttgart, 1931), en nuevas traducciones a cargo de Katherina Rowold y Michael Münchow, respectivamente[3], y también la traducción de *sir* John Woodroffe del *Sat-cakra-nirûpana*, que es el texto sánscrito al que se refieren los comentarios de Hauer y Jung. Reproducimos el texto de la decimoquinta edición del libro de Woodroffe, titulado *The Serpent Power* (Madrás, 1992), de la que proceden también las ilustraciones de los cakras (las citas, a no ser que se indique lo contrario, se refieren a esta edición). Por razones de espacio, no hemos reproducido sus copiosas notas explicativas.

Al editar la transcripción, hemos hecho una serie de cambios tácitos, que se refieren exclusivamente a alteraciones menores de la puntuación, la transcripción de nombres y la gramática. La edición de *Spring* ha sido de utilidad en este punto. Salvo en raras excepciones, hemos conservado la ortografía de los términos sánscritos que aparece en la edición

2. Esta conferencia, que contenía interpretaciones de la obra de Goethe empleando el simbolismo del yoga Kundalini, fue publicada en su totalidad en sus *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*, Daimon, Zúrich, 1981. Cf. pp. 285-318.

3. En la versión española, estos textos se han traducido directamente del alemán. Todos los demás textos (incluidas las citas de obras de Jung según la edición de las *Collected Works*, traducción a veces modificada por el editor de este volumen) han sido traducidos del inglés. No obstante, se da oportunamente la referencia a la edición española de la *Obra Completa*. [*N. del E. esp.*]

de Foote. La escritura de dichos términos, en el *Sat-cakra-nirûpana* y en otros textos citados, se ha conservado en su forma original.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera dar las gracias a Ulrich Hoerni y Peter Jung por la ayuda que, de mil maneras, me han brindado en la preparación del texto del seminario, y al primero especialmente por sus numerosas sugerencias valiosas y sus comentarios sobre el manuscrito. A Franz Jung, por haberme permitido amablemente consultar la biblioteca de su padre, y por haber localizado algunos de los libros. A C. A. Meier y Tadeus Reichstein, por compartir conmigo sus recuerdos de las sesiones. A Paul Bishop, por ayudarme a localizar a Tadeus Reichstein; a Beat Glaus, por ayudarme en las tareas de consulta de la correspondencia de Jung; a Eric Donner, Michael Münchow y Katherina Rowold, por sus traducciones; a Natalie Baron, por su ayuda en la transcripción; a Anthony Stadlen, por proporcionarme una copia de la carta de John Layard; a Ernst Falzeder y André Haynal por invitarme como conferenciante en el Departamento de Psiquiatría de la Universidad de Ginebra, lo cual me permitió realizar investigaciones en Suiza; a David Holt, por la entrega de copias de los seminarios y conferencias alemanas de Jung en la Eidgenössische Technische Hochschule; a William McGuire por sus comentarios sobre el manuscrito, y a la desaparecida Mary Foote, por su impagable trabajo de transcripción y edición de los seminarios de Jung en lengua inglesa. Finalmente, me gustaría agradecer a la Erbengemeinschaft C. G. Jung su permiso para consultar y citar los manuscritos inéditos de Jung y su correspondencia con Wilhelm Hauer y Surendranath Dasgupta.

SONU SHAMDASANI

MIEMBROS DEL SEMINARIO

Sigue a continuación una lista de las personas cuyos nombres aparecen en la transcripción original multicopiada, así como de otras personas que consta que estuvieron presentes. En la transcripción solo se mencionan los apellidos. Aquí hemos añadido también, cuando ha sido posible, los nombres completos y su país de residencia. El número real de participantes era muy superior (véase *infra*, p. 40). Recientemente, Paul Bishop ha aportado información biográfica sobre muchas de estas personas[1].

Alleman, señor Fritz (Suiza)
Bailward, señora
Baumann, señor Hans (Suiza)
Baker, doctor Culver (Reino Unido)
Baynes, señora Cary F. (Estados Unidos)
Bertine, doctora Eleanor (Estados Unidos)
Crowley, señora Alice Lewisohn (Estados Unidos)
Dell, señor Stanley W. (Estados Unidos)
Diebold, señora
Fierz, señorita Linda (Suiza)
Foote, Mary (Estados Unidos)
Hannah, señorita Barbara (Reino Unido)
Kranefeld, doctor Wolfgang (Alemania)
Mehlich, señora Rose
Meier, doctor C. A. (Alemania)
Reichstein, doctor Tadeus (Suiza)
Sawyer, señora Carol Fisher (Estados Unidos/Suiza)
Shaw, doctora Helen (Reino Unido/Australia)

1. Véase P. Bishop, «The Members of Jung's Seminar on *Zarathustra*»: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 56 (1994), pp. 92-112.

Sigg, señora Marthe Böddinghaus (Suiza)
Spiegelberg, señora (Alemania)
Thiele, señorita
Trüb, doctor Hans (Suiza)
Wolff, señorita Antonia (Suiza).

ABREVIATURAS

Analytical Psychology = *Analytical Psychology: Notes of the Seminar Given in 1925 by C. G. Jung* [Psicología analítica: Notas del seminario dado por C. G. Jung en 1925], ed. de William McGuire, Princeton (Bollingen Series XCIX)/Londres, 1989.

CW = *The Collected Works of C. G. Jung*, 21 vols., ed. de *sir* Herbert Read, Michael Fordham y Gerhard Adler; coord. de William McGuire, trad. de R. F. C. Hull, Nueva York y Princeton (Bollingen Series XX)/Londres, 1953-1983.

ETH = Papeles de Jung, Wissenschaftshistorische Sammlungen, Eidgenössische Technische Hochschule, Zúrich.

HS = Wilhelm Hauer, «Yoga, Especially the Meaning of the Cakras» [Yoga, en especial el significado de los cakras], en Mary Foote (ed.), *The Kundalini Yoga: Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. J. W. Hauer with Psychological Commentary by Dr. C. G. Jung* [El yoga Kundalini. Notas sobre las conferencias impartidas por el profesor doctor J. W. Hauer, con comentarios psicológicos del doctor C. G. Jung], Zúrich, 1933.

Interpretation of Visions = C. G. Jung, *Interpretation of Visions: Notes of the Seminar in Analytical Psychology. Autumn 1930 – Winter 1934* [Interpretación de visiones. Notas del seminario sobre psicología analítica. Otoño de 1930 – invierno de 1934], ed. de Mary Foote, 11 vols., Zúrich.

Jung: Letters = C. G. Jung, *Letters*, 2 vols., selección y ed. de Gerhard Adler con la colaboración de Aniela Jaffé, trad. de R. F. C. Hull, Princeton (Bollingen Series XCV)/Londres, 1973 y 1975.

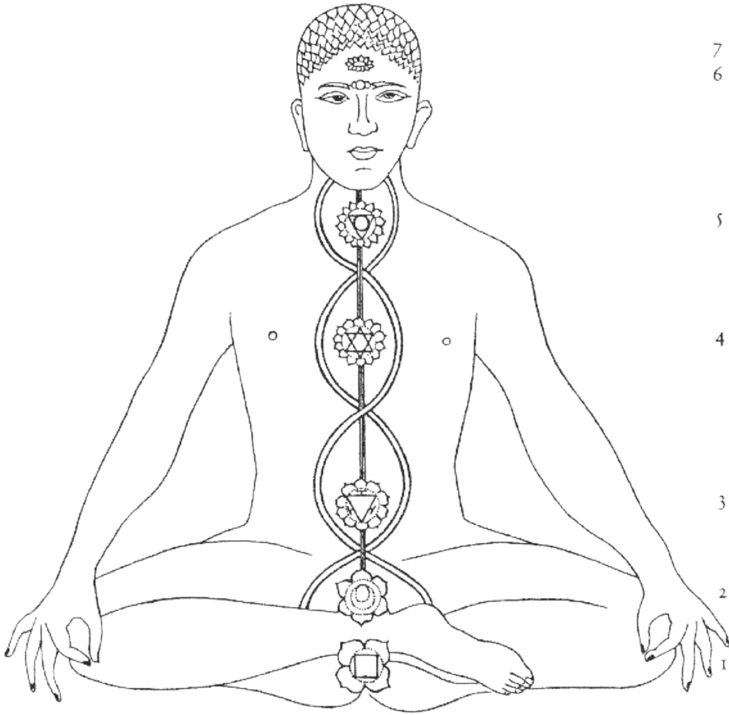
MDR = C. G. Jung: *Memories, Dreams, Reflections* [Memorias, sueños, reflexiones], Londres, 1983.

Modern Psychology 3 y 4: *Modern Psychology. The Process of Individuation. Vols. 3 (Eastern Texts. Notes on the Lectures Given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zurich by Prof. Dr. C. G. Jung, October 1938 – March 1940) and 4: Exercita Spiritualia of St. Ignatius of Loyola* [Psicología moderna. El proceso de individuación. Vols. 3 (Textos orientales. Notas de las conferencias impartidas en la Eidgenössische Technische Hochschule de Zúrich por el profesor doctor C. G. Jung, octubre de 1938 – marzo de 1940) y 4: Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola], Zúrich, [2]1959.

OC = C. G. Jung, *Obra Completa*, 19 vols., Trotta, Madrid.

Tantra Yoga = Bericht über das Seminar von Prof. Dr. J. W. Hauer 3.-8. Oktober [Tantra Yoga. Informe sobre la conferencia del profesor doctor J. W. Hauer, 3-8 de octubre), ed. de Linda Fierz y Toni Wolff, Zúrich, 1933.

Los siete cakras



7 Sahasrâra
6 Âjñâ
5 Visuddha
4 Anâhata
3 Manipûra
2 Svâdhisthâna
1 Mûlâdhâra

Introducción

EL VIAJE A ORIENTE DE JUNG

Sonu Shamdasani

26 de enero de 1930. A lo largo y ancho de la India se celebran reuniones en las que se aprueba un texto que comienza:

> Creemos que constituye un derecho inalienable del pueblo indio, lo mismo que de cualquier otro pueblo, poseer libertad, disfrutar de los frutos de su esfuerzo y poseer todo lo necesario para la vida, para que pueda tener plenas oportunidades de desarrollo. Creemos también que si un gobierno priva a un pueblo de esos derechos y lo oprime, el pueblo tiene también el derecho de alterar dicho gobierno o de eliminarlo. El gobierno británico de la India no solo ha privado al pueblo de su libertad, sino que se ha construido sobre la explotación de las masas y ha conducido a la India a la ruina económica, política, cultural y espiritual. Creemos que la India debe romper su vínculo con Gran Bretaña y alcanzar la completa independencia, Purna Swaraj[1].

Con ello, quedaba proclamada la desobediencia civil, Gandhi comenzaba su «marcha de la sal»[2] y Nehru era encarcelado.

Múnich, 30 de mayo. En un homenaje a su colega, el sinólogo Richard Wilhelm, recientemente fallecido, Jung se hacía eco de esos dramáticos acontecimientos:

> Miremos al Este: se cumple allí un poderoso destino [...] Hemos sometido a Oriente políticamente. ¿Saben ustedes lo que sucedió cuando Roma hubo sometido políticamente Oriente Próximo? El espíritu de Oriente hizo su entrada en Roma. Mithra se convirtió en el dios militar romano [...] ¿Se-

1. J. Nehru, *An Autobiography*, Londres, 1989, p. 612.
2. La «marcha de la sal» o *Salt Styagraha* fue una campaña, iniciada por Mahatma Gandhi el 12 de marzo de 1930, para acabar con el monopolio británico de la sal en India. Está considerada uno de los primeros episodios relevantes del proceso de desobediencia civil que condujo a la independencia de la India. [*N. del T.*]

ría acaso impensable que hoy sucediera lo mismo, y seríamos nosotros tan ciegos como los romanos cultos, que se maravillaban de las supersticiones de los cristianos? [...] Sé que nuestro inconsciente está cargado de simbolismo oriental. El espíritu de Oriente se encuentra realmente *ante portas*... Considero que el hecho de que Wilhelm y el indólogo Hauer hayan sido invitados a hablar de yoga en el congreso de este año de los psicoterapeutas alemanes es un signo de los tiempos extraordinariamente significativo[3]. ¡Consideren lo que significa que el terapeuta, que tiene que tratar directamente con gente que sufre y, por tanto, muy sensible, establezca contacto con una terapia oriental![4].

Esta comparación de largo aliento abarca lo que Jung consideraba el significado histórico, político y cultural del impacto del pensamiento oriental sobre la psicología de Occidente, y constituye el marco de su encuentro con el yoga Kundalini.

En los años sesenta, Jung fue adoptado como gurú por el movimiento *New Age*. Una razón importante de ello fue su papel como promotor del estudio del pensamiento oriental, la contribución a su difusión y la propuesta de claves modernas de interpretación psicológica para este. Quienes viajaban a Oriente lo adoptaron como precursor. Al mismo tiempo, muchos vieron en estos intereses de Jung, unidos a su apropiación por parte de la contracultura, una confirmación del misticismo oscurantista de su psicología.

El yoga y la nueva psicología

El surgimiento de la psicología profunda corre paralelo, históricamente, a la traducción y amplia difusión de los textos del yoga[5]. Ambos resulta-

3. Hauer habló de «Der Yoga im Lichte der Psychotherapie» [El yoga a la luz de la psicoterapia] en *Bericht über den V. Allgemeinen Ärtzlichen Kongress für Psychotherapie in Baden-Baden* [Informe sobre el V Congreso Médico General de Psicoterapia de Baden-Baden] (26-29 de abril de 1930), ed. de E. Kretschmer y W. Cimbal, Leipzig, 1930.

4. «En memoria de Richard Wilhelm» [OC 15,5, § 90]. En otro lugar, Jung defiende que la violencia ejercida por el imperialismo colonialista obliga a Occidente a intentar entender el pensamiento oriental: «La invasión europea de Oriente fue un acto de violencia a gran escala. Nos ha dejado el deber —*noblesse oblige*— de comprender el espíritu del Este» («Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» [OC 13,1, § 84, trad. mod.). Donde se indica, he modificado las traducciones de CW buscando literalidad y exactitud. Como introducción a una apreciación de las traducciones de Hull, véase mi «Reading Jung Backwards? The Correspondence between Michael Fordham and Richard Hull Concerning 'The Type Problem in Poetry' in Jung's work *Psycological Types*»: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 55 (1994), pp. 110-127.

5. Para una panorámica de la introducción del yoga en Occidente véase G. Feuerstein, «East comes West: An Historical Perspective», en *Sacred Paths*, Burdett, Nueva York, 1991. Sobre la introducción del pensamiento oriental en general véase R. Elwood (ed.), *Eastern Spirituality in America: Selected Writings*, Nueva York, 1987. Para un estu-

ban novedades exóticas. Los gurús y yogin recién llegados se disputaban con los psicoterapeutas una clientela semejante, que buscaba una orientación distinta de la proporcionada por la filosofía, la religión y la medicina occidentales. Por ello, la comparación entre ambos no podía resultar inesperada (no, al menos, por parte de sus potenciales clientes). Con anterioridad existía ya una considerable bibliografía comparativa del pensamiento oriental y occidental[6], pero la aparición de las nuevas psicologías profundas anunció un nuevo, y más prometedor, campo de comparación. Porque las psicologías profundas intentaban liberarse de las estupidizantes autolimitaciones del pensamiento occidental, para desarrollar modelos de experiencia interna fundamentados en el potencial transformativo de las prácticas terapéuticas. Una nivelación parecida de «teoría» y «práctica» parecía existir también en los textos del yoga, que además se había desarrollado con independencia de las ataduras del pensamiento occidental. Por lo demás, la estructura iniciática adoptada por las instituciones psicoterapéuticas aproximaba su organización social a la del yoga. Con ello, se establecía la posibilidad de una nueva forma de psicología comparada.

En fecha tan temprana como 1912, en su obra *Transformación y símbolos de la libido*, Jung ofrecía ya interpretaciones psicológicas de pasajes de las *Upanishads* y el *Rig Veda*[7]. Con esto quedó abierta la posibilidad de una comparación entre la práctica del análisis y la del yoga, pero la primera comparación explícita fue posiblemente la realizada por F. I. Winter en «The Yoga System and Psychoanalysis»[8], donde ofrecía una comparación ente el psicoanálisis, tal como se presenta en la obra de Freud y Jung, y los *Yoga Sutras* de Patanjali. De este modo, antes incluso de que el propio Jung se dedicase al tema, su obra era ya objeto de comparación con el yoga; y los «nuevos senderos en psicología» que él intentaba abrir tras abandonar la Asociación Psicoanalítica Internacional prometían ser el más fecundo cruce de caminos entre los acercamientos oriental y occidental.

dio de casos véase P. Bishop, *Dreams of Power: Tibetan Buddhism, the Western Imagination and Depth Psychology*, Londres, 1992.

6. Véase en especial el monumental estudio de R. Schwab *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, trad. de G. Patterson-Black y V. Renning, Nueva York, 1984.

7. Gopi Krishna criticó más adelante la interpretación jungiana de un himno védico que trata de la producción de fuego frotando palitos, en el cual Jung vio «un inequívoco simbolismo del coito» (véase *Psychology of the Unconscious*, trad. de B. Hinkle, CW, suplemento B, § 243-245), señalando que «los términos empleados apuntan claramente al fuego producido por Kundalini»: *Kundalini for the New Age. Selected Writings of Gopi Krishna*, ed. de G. Kieffer, Nueva York, 1988, p. 67.

8. F. I. Winter, «The Yoga System and Psychoanalysis»: *Quest* 10 (1918-1920), pp. 182-196 y 315-335. Jung tenía en su biblioteca la colección de esta revista entre 1910-1924 y 1929-1930.

Cualquier relato del encuentro de Jung con el pensamiento oriental quedaría incompleto si no mencionase al conde Hermann Keyserling y a su Escuela de Sabiduría de Darmstadt, que proporcionó un marco académico a las investigaciones de Jung. Keyserling había tratado de yoga en su *Diario de viaje de un filósofo*, obra muy celebrada entonces. Defendía allí que la nueva psicología significaba, de hecho, un redescubrimiento de lo que ya sabían los antiguos indios: «La sabiduría india es la más profunda que existe [...] Cuanto más avanzamos, más nos aproximamos a los puntos de vista de los indios. La investigación psicológica confirma, punto por punto, las afirmaciones contenidas [...] en la antigua ciencia india del alma»[9]. Lo característico de la interpretación de Keyserling era que consideraba el yoga como un sistema de psicología superior a cualquiera de los occidentales. «Los indios han hecho más que nadie para perfeccionar el método de entrenamiento que conduce a una ampliación y profundización de la consciencia [...] El yoga [...] tiene pleno derecho a ocupar uno de los lugares más altos entre los caminos de autoperfeccionamiento»[10]. Algunas de sus caracterizaciones de la diferencia entre Oriente y Occidente son paralelas a las de Jung, como la siguiente: «El indio considera fundamentales los fenómenos psíquicos; para él, estos fenómenos son más reales que los físicos»[11].

Fue en Darmstadt, a comienzos de la década de los veinte, donde Jung conoció al sinólogo Richard Wilhelm. Y su trabajo conjunto, en 1928, sobre el texto alquímico titulado *El secreto de la Flor de Oro*, que Wilhelm tradujo al alemán y se publicó con un comentario psicológico de Jung, ofreció a este los medios para adentrarse en el estudio de la psicología comparada de Oriente y Occidente[12]. Jung, que no sabía sánscrito, mantuvo colaboraciones similares con figuras como Heinrich Zimmer, Walter Evans-Wentz, Daisetz Suzuki y, en el caso que nos ocupa,

9. H. Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, trad. de J. H. Reece, Nueva York, 1925, pp. 255-256. Sobre el encuentro de Keyserling con la India véase A. M. Bouisson-Maas, *Hermann Keyserling et l'Inde*, París, 1978. [La obra apareció originalmente en alemán: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 2 vols., Otto Richle, Darmstadt, 1919, p. 270. Hay versión española: *Diario de viaje de un filósofo*, 2 vols., trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1928. *N. del T.*].

10. Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, pp. 124-125.

11. *Ibid.*, p. 95. Cf. Jung: «Oriente se basa en la realidad psíquica, esto es, en la psique como principal y única condición de la existencia», en «Comentario psicológico al *Libro Tibetano de la Gran Liberación*», en OC 11,10, § 770 (el comentario de Jung fue escrito en 1939 y publicado por primera vez en 1954). Tales caracterizaciones contenían una larga serie de especulaciones de los orientalistas en las cuales el pensamiento indio quedaba caracterizado como semejante al sueño (Hegel) o dominado por la imaginación (Schlegel). Véase R. Inden, *Imagining Indias*, Londres, 1990, pp. 93-97.

12. Jung, OC 13,1.

Wilhelm Hauer. Todo ellos eran, en la época de Jung, las figuras punteras en el estudio del pensamiento oriental[13].

La comparación entre yoga y psicoanálisis fue también analizada por el colaborador de Keyserling Oskar Schmitz en *Psychoanalyse und Yoga*[14], que este dedicó a su maestro. Schmitz sostenía que, de entre las escuelas de psicoanálisis, la más cercana al yoga era la de Jung, antes que las de Freud o Adler: «Con el sistema de Jung se ofrece por primera vez la posibilidad de que el psicoanálisis contribuya a un más alto desarrollo del ser humano [...] No es ni pretende ser un método de yoga, pero posiblemente el sistema de Jung es de la misma índole»[15]. La respuesta de Jung a la obra de Schmitz fue ambigua:

> Por cuanto considero que los métodos psicoanalítico y psicosintético son ambos medios de autoperfeccionamiento, su comparación con el método de yoga me parece perfectamente plausible. Me parece, no obstante, que hay que recalcar que se trata solo de una analogía, pues hoy en día son demasiados los europeos que se inclinan a incorporar a nuestra mentalidad occidental, sin previo examen, las ideas y métodos orientales. Tal cosa no nos beneficia a nosotros, ni tampoco a dichas ideas. Porque los productos del espíritu oriental tienen su fundamento en la peculiar historia de dicha mentalidad, que es radicalmente distinta de la nuestra[16].

Tantrismo y yoga Kundalini

La proliferación de clases de yoga junto a cursos de aerobic, entrenamiento para perder peso, masajes y otras sectas del contemporáneo culto al cuerpo en los gimnasios y centros deportivos nos puede hacer olvidar fácilmente que el yoga es una antigua disciplina espiritual.

El yoga participa de dos nociones que, en general, son comunes a toda la filosofía y religión indias: la reencarnación y la búsqueda de liberación del ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento. Mircea Eliade señaló que para el yoga y la filosofía sâmkhya, a la que se asocia, y

13. Este periodo de erudición es hoy en día objeto de una revalorización creciente. Véase M. Case (ed.), *Heinrich Zimmer. Coming into His Own*, Princeton, 1994. Y también M. Abe (ed.), *A Zen Life. D. T. Suzuki Remebered*, Nueva York, 1986. Fueron frecuentes las expresiones de admiración recíproca entre Jung y sus colegas. Por ejemplo, al recibir su comentario al *Libro tibetano de la Gran Liberación*, Evans-Metz escribió a Jung que resultaba para él un honor contar con una contribución de «la máxima autoridad occidental en el campo de la ciencia de la mente» (carta de Evans-Wentz a Jung, 13 de julio de 1939, ETH).

14. O. Schmitz, *Psychoanalyse und Yoga*, Darmstadt, 1923.

15. *Ibid.*, p. 65. Trad. de E. Donner.

16. Carta de Jung a Schmitz, 26 de mayo de 1923: «C. G. Jung. Letters to Oskar Schmitz, 1921-31»: *Psychological Perspectives* 6 (1975). Hemos modificado la traducción.

a diferencia de otras escuelas indias de pensamiento, «el mundo es real (no ilusorio, como es, por ejemplo, para el vedânta). No obstante, si el mundo *existe* y *perdura*, se debe a la 'ignorancia' del espíritu»[17]. Lo que distingue al yoga es su tendencia esencialmente práctica. Surendranath Dasgupta observó: «La filosofía del yoga tiene carácter esencialmente práctico y su objetivo es fundamentalmente mostrar los medios para alcanzar la salvación, la unicidad, la liberación del *purusa*»[18]. Son muchas las definiciones y exposiciones que se han hecho del yoga. En palabras de Eliade: «Yoga procede etimológicamente de la raíz *yuj*, que significa 'poner juntos', 'mantener', 'yugo' [...] La palabra yoga se emplea, en general, para designar cualquier técnica ascética y método de meditación»[19]. Para Feuerstein, «el yoga es una tradición específicamente india, consistente en conjuntos de ideas, actitudes, métodos y técnicas, codificadas y/o sistematizadas de diferente manera, cuyo objetivo fundamental es producir una transformación en el practicante (*yogin*), y que se trasmiten de un maestro a uno o más discípulos en un contexto más o menos formal»[20]. Los restos más antiguos del yoga se remontan al tercer milenio a.C.[21] Hay varias escuelas principales de yoga: yoga Raja, yoga Hatha, yoga Jnana, yoga Bhakti, yoga Karma, yoga Mantra, yoga Laya y yoga Kundalini. Para caracterizar a esta última es útil referirse a varios rasgos generales de la corriente tántrica.

El tantrismo fue un movimiento religioso y filosófico que se popularizó a partir del siglo IV, haciendo sentir su influencia en la filosofía, la mística, la ética, el arte y la literatura de la India. Según Agehananda Bharati, «lo que distingue al tantrismo de otras enseñanzas hindúes y budistas es su énfasis sistemático en la identidad entre el mundo absoluto (*paramârtha*) y el mundo fenoménico (*vyavahâra*), cuando pasa por

17. M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. de W. R. Trask (Bollingen Series LVI), Londres, 1989, p. 9. [La obra se publicó en francés como *Yoga: immortalité et liberté*, Payot, París, 1960. Hay traducción española: *Yoga: Inmortalidad y Libertad*, Leviatán. Buenos Aires, 1957. *N. del T.*].

18. S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924, p. 124. Sobre la traducción del término *purusa*, que se vierte a menudo como «mismo» (*self*), véase la sesión segunda, notas 11 y 12. Jung conoció a Dasgupta durante su estancia en Calcuta, en 1938. (Cf. carta de Jung a Dasgupta, 2 de febrero de 1939, ETH). Al año siguiente, Jung invitó a Dasgupta a dar una conferencia en Zúrich: «Quedaríamos sumamente agradecidos si quisiera usted hablar de la relación entre mente y cuerpo según el yoga, en su conferencia del sábado en el Club de Psicología. Como tema para la conferencia en el *Polytechnicum* le propondría psicología o filosofía del yoga (en especial el *Yoga Sutra* de Patanjali)» (carta de Jung a Dasgupta, 17 de abril de 1939, ETH). Dasgupta habló en el Club de Psicología en mayo.

19. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, p. 4.

20. G. Feuerstein, *The Yoga-Sutra of Patanjali: An Exercise on the Methodology of Textual Analysis*, Londres, 1979, p. 1.

21. V. Worthington, *A History of Yoga*, Londres, 1989, p. 11.

el filtro de la experiencia cúltica (*sâdhanâ*)»[22]. El tantrismo era antiascético y antiespeculativo, y representa una contracorriente transgresora respecto del hinduismo mayoritario. Rechazaba el sistema de castas imperante y suponía una transvaluación de valores. En el tantrismo se daba una celebración del cuerpo, considerado como microcosmos del universo. En contraste con la decantación masculina del hinduismo tradicional, Eliade hace notar que en el tantrismo, «por primera vez en la historia espiritual de la India aria, la Gran Diosa adquiere una posición predominante... Podemos reconocer también en él una especie de redescubrimiento religioso del misterio de la mujer»[23]. Este diferente planteamiento del tantrismo se reflejaba también en sus prácticas, que a menudo recurrían a elementos ausentes de los rituales religiosos tradicionales. Así, Zimmer señala que el tantrismo «insiste en la santidad y la pureza de todas las cosas; razón por la cual las 'cinco cosas prohibidas' [...] constituyen la sustancia misma de la acción sacramental en ciertos rituales tántricos: vino, carne, pescado, grano seco y relación sexual»[24]. En lo que se conoce como escuelas «de la derecha» estas cosas se utilizan en los rituales simbólicamente, mientras que en las denominadas escuelas «de la izquierda» se emplean literalmente.

En referencia a la idea contemporánea en torno al tantrismo, Jacob Needleman señala con acierto que «nada más oír la palabra 'tantrismo', en la mente occidental surgen diversas asociaciones desenfrenadas y espeluznantes que convergen en una suerte de pastiche entre ciencia ficción psicoespiritual y acrobacias sexuales que sacarían los colores a nuestros más fantasiosos pornógrafos y más bien eclipsarían las hazañas de nuestros más duros guerreros sexuales»[25]. La confluencia del movimiento *New Age* con la revolución sexual de los años sesenta dio lugar a un creciente interés por el tantrismo en Occidente, que vino acompañado de numerosos manuales *how to do it* centrados en las prácticas sexuales rituales —si bien en el proceso, a menudo, se pasaba por alto que en el tantrismo dichas prácticas no tienen como objeto la liberación sexual *per se*, sino la liberación del ciclo del renacimiento—.

22. A. Bharati, *The Tantric Tradition*, Londres, 1992, p. 18. Narendra Nath Bhattacharyya señala que «aunque el tantra, en su primer periodo, se oponía a la filosofía de la ilusión desarrollada por el vedanta y aceptaba la realidad del mundo [... más tarde] elementos añadidos lo condujeron a la línea del vedanta» (*History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosphical Study*, Nueva Delhi, 1982, p. 14).

23. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, p. 202. Para una reevaluación del papel de las mujeres en el tantrismo, véase M. Shaw, *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton, 1994.

24. H. Zimmer, *Philosophies of India*, ed. de J. Campbell (Bollingen Series XXVI), Londres, 1953, p. 572. [*Filosofías de la India*, Sexto Piso, México, 2010].

25. J. Needleman, «Tibet in America», en *The New Religions*, Londres, 1972, p. 177.

Jung aclara su comprensión psicológica del yoga tántrico de la siguiente manera:

> La filosofía india entiende, en concreto, que hay ciertos estados no-yoicos que influyen en nuestra psicología personal pero, con todo, existen independientemente de ella. La meta del desarrollo humano sería producir una aproximación y una relación entre la esencia específica del no-yo y el yo consciente. El yoga tántrico ofrece, en este sentido, una exposición de los estados y fases de desarrollo de este elemento impersonal, tal y como se presentan en su camino hacia la luz de una consciencia personal superior[26].

En un tiempo en que la psicología estaba marcada por el imperio del conductismo, la epistemología experimental positivista y el creciente dominio del psicoanálisis, y cuando la noción de fases de desarrollo a duras penas podía asociarse a otra cosa que no fuera aquello que por entonces se convertía en el alfa y omega del estudio de la personalidad: el niño, el yoga Kundalini ofreció a Jung un modelo de algo que estaba enteramente ausente en la psicología occidental: una exposición de las fases de desarrollo de la consciencia superior.

En el yoga Kundalini el cuerpo se concibe como formado por una serie de *cakras*: *mûlâdhâra*, *svâdhisthâna*, *manipûra*, *anâhata*, *visuddha*, *âjñâ* y *sahasrâra*. Estos se encuentran localizados en diferentes partes del cuerpo y comunicados por canales (*nâdîs*), de entre los cuales los principales son *idâ*, *pingalâ* y *susumnâ*. La mayor parte de los comentaristas coinciden en afirmar que los cakras y los *nâdîs* no son concebidos como descripciones fisiológicas del cuerpo en el sentido occidental contemporáneo, sino que representan más bien un cuerpo sutil o místico. Feuerstein los caracterizaba como «versión idealizada de la estructura del cuerpo sutil, cuyo objetivo es servir de guía a la visualización y la contemplación del yogin»[27].

Las conferencias de Jung se proponen fundamentalmente proporcionar una moderna interpretación psicológica de los cakras. Narendra Nath Bhattacharyya afirmó que la mejor forma de entender los cakras es ver en sus diferentes componentes el resultado de un proceso de estratificación histórica:

26. Resumen de la conferencia de Jung titulada «Indische Parallelen» [Paralelos indios], 7 de octubre de 1931, en *Bericht über das deutsche Seminar von Dr. C. G. Jung, 5.-10. Oktober in Küsnacht-Zürich*, ed. de O. von Koenig-Fachsenfeld, Stuttgart, 1932, pp. 66-67. La traducción es mía. Sobre la relación de esta conferencia con la conferencia del mismo título que aparece en el apéndice del presente volumen, véase *infra* pp. 36-37.

27. G. Feuerstein, *Yoga: The Technology of Ecstasy*, Wellingborough, 1990, p. 258.

> Desde un punto de vista histórico, cabe sugerir que los *padmâs* o *cakras* fueron concebidos originariamente en términos de anatomía humana, teniendo como finalidad el estudio fisiológico […]. En una fase ulterior, de acuerdo con la idea tántrica de que el cuerpo humano es un microcosmos del universo, ciertos objetos del mundo como el sol, la luna, las montañas, los ríos, etc., fueron asociados a esos cakras. Más adelante, cada cakra se consideró representación de elementos toscos y sutiles [...], en conformidad con la idea tántrica de que las deidades residen dentro del cuerpo humano y de que el aspirante debe sentir a la deidad dentro del propio cuerpo. Así, los cakras pasaron a ser concebidos como sede de los principios masculino y femenino, simbolizados por los órganos masculinos y femeninos […]. Las divinidades que presiden los cakras eran originalmente diosas tántricas […]. Luego fue incorporada también la teoría de las letras, según la cual el alfabeto simboliza diferentes *tattvas*, y de este modo nos hallamos ante la puesta en marcha de un proceso, muy elaborado y complejo, que se considera que los cakras realizan en virtud de su transformación cualitativa[28].

Kundalini se representa en la forma de una serpiente enrollada a lo largo de la columna vertebral, que yace dormida en *mûlâdhâra*, el cakra inferior. Feuerstein definió a Kundalini como «manifestación microcósmica de la energía primigenia o Sakti. Es el poder universal en la medida en que se asocia con el cuerpo-alma finitos»[29]. El objetivo consiste en despertar a Kundalini mediante prácticas rituales, y capacitarla para que ascienda el *susumnâ nâdî*, atravesando todo el sistema de los cakras. Cuando alcanza el cakra supremo, tiene lugar la beatífica unión de Siva y Sakti. Esto conduce a una transformación de largo alcance de la personalidad[30].

El encuentro de Jung con el yoga

En *Memorias, sueños, reflexiones*, Jung narra cómo, durante su «enfrentamiento con lo inconsciente», hacia la época de la Primera Guerra Mundial, «me sentía a menudo tan excitado que tenía que eliminar las emociones mediante la práctica del yoga. Pero como mi propósito era descubrir qué era lo que sucedía dentro de mí mismo, solo me entregaba a ellas hasta que conseguía calmarme y podía emprender de nuevo el trabajo con lo inconsciente»[31].

28. Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, pp. 324-325.

29. Feuerstein, *Yoga: The Technology of Ecstasy*, p. 264.

30. Para una fascinante exposición de primera mano del despertar de Kundalini, acompañada por un lúcido análisis psicológico, véase Gopi Krishna, *The Evolutionary Energy in Man, with a psychological commentary by James Hillman*, Londres, 1970. Para una guía detallada de la práctica del yoga Kundalini véase S. Satyananda Saraswati, *Kundalini Tantra*, Bihar, 1993.

31. Jung, MDR, 201. Hemos modificado la traducción. No se sabe cuáles son las prácticas concretas a las que acudió Jung. Con todo, Fowler McCormick, rememorando una se-

En la última conferencia inglesa de Hauer (véase *infra*, Apéndice III), Jung ofrece un relato del modo en que su interés personal por el Kundalini se despertó a partir de un encuentro con una mujer europea, educada en Oriente, que le expuso una serie de sueños y fantasías que él no fue capaz de comprender hasta que cayó en sus manos el libro titulado *The Serpent Power*, de *sir* John Woodroffe[32], consistente en traducciones del *Sat-cakra-nirûpana* y el *Pâdukâ-pañcaka*, acompañadas de extensos comentarios[33].

Woodroffe es el primer responsable del conocimiento de los textos tántricos en Occidente, merced a sus traducciones y comentarios[34]. Él mismo afirma: «Todo el mundo (me refiero, naturalmente, a quienes se interesan en estos temas) empieza a hablar de la Kundalinî Sakti»[35]. Tal cosa se debió en buena medida a su planteamiento comprensivo de un tema que, hasta ese momento, había sido objeto de burla. Describió sus intenciones como sigue: «Nosotros, extranjeros, debemos ponernos en la piel del hindú, y debemos examinar su doctrina y rituales con sus ojos, no con los nuestros»[36].

sión psicoanalítica que tuvo con Jung en 1937, afirmó que Jung le había recomendado un procedimiento que no dejaba de presentar semejanzas con el *savâsana asana* del yoga Hatha: «El doctor Jung dijo que, en periodos de gran estrés, lo más útil era tumbarse sobre un diván o una cama y yacer en reposo en ella, respirando pausadamente, con la sensación de que [...] el viento de la perturbación pasa soplando por encima» (F. McCormick, entrevista, Jung Oral History Archive, Biblioteca de Medicina, Harvard Medical School, p. 17).

32. Arthur Avalon (pseudónimo de *sir* John Woodroffe), *The Serpent Power*, Londres, 1919. El ejemplar existente en la biblioteca de Jung es de la primera edición y contiene numerosas anotaciones marginales. Woodroffe había nacido en 1865. Estudió en Oxford y se hizo abogado. Trabajó como jurista en el tribunal superior de justicia de Calcuta y fue primero profesor y luego catedrático de derecho en la Universidad Tagore, de Calcuta. Entre 1904 y 1922 formó parte del consejo de gobierno de la India británica y fue magistrado en el tribunal superior de justicia de Calcuta. Fue nombrado *baronet* en 1915, y regresó a Gran Bretaña, convirtiéndose en profesor de derecho indio en Oxford entre 1923 y 1930. Murió en 1936. (Datos tomados de *Who was Who, 1929-1940*, Londres, 1941, p. 1485). No hay indicios de que tuviera relación directa con Jung.

33. El *Sat-cakra-nirûpana* (Descripción de los seis centros) constituye el capítulo sexto del *Sri-tattva-cintâmanî*, de Purnanânda-Svâmî, compuesto en 1577.

34. Heinrich Zimmer señala: «Los valores de la tradición hindú me fueron descubiertos gracias a la ingente obra que desarrolló a lo largo de toda su vida *sir* John Woodroffe, alias Arthur Avalon, pionero y clásico en el campo de la indología, en el que no tiene rival, que fue el primero en ofrecer, en numerosas publicaciones y libros, el amplio y complejo tesoro de la tradición hindú más reciente: los Tantras, un periodo tan importante y rico como los Vedas, la épica, los puranas, etc., pues se trata de la última cristalización de la sabiduría india, un vínculo indispensable en dicha cadena, que ofrece claves para innumerables problemas en la historia del budismo y del hinduismo, mitología y simbología» («Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer», en *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, trad. de G. Chapple y J. Lawson, Princeton, 1984, p. 254).

35. *Ibid.*, p. 639.

36. J. Woodroffe, *Shakti and Shâkta: Essays and Adresses on the Shakta Tantrashâstra*, Londres, [3]1929, p. x. Jung poseía un ejemplar de este libro en su biblioteca.

Jung sostenía que el simbolismo del yoga Kundalini sugería que la extraña sintomatología que los pacientes a veces presentaban remitía de hecho a un despertar de Kundalini. En su opinión, el conocimiento de dicho simbolismo permitía entender toda una serie de cosas, que de otra manera solo podían considerarse productos irrelevantes del proceso patológico, como procesos simbólicos llenos de significado, y también explicar la localización física de los síntomas, a menudo peculiar[37]. Hoy en día, con el domino del enfoque bioquímico en el tratamiento de los denominados trastornos mentales y la aparición de toda una retahíla de drogas «milagrosas», como el Prozac, la insistencia de Jung en el significado psicogénico y simbólico de semejantes estados está todavía más a la orden del día que entonces. Como bien dijo R. D. Laing a este respecto, «fue Jung quien se adentró por primera vez en este terreno, pero pocos le han seguido»[38].

La obra impresa de Jung dedicada específicamente a la religión india consta de dos ensayos: «El yoga y Occidente» (1936) y «Acerca de la psicología de la meditación oriental» (1948), junto con un prólogo a la obra de Zimmer *Der Weg zum Selbst* [El camino hacia el sí-mismo], aparecida en 1944, que fue editada por Jung[39]. Pero la mayor parte de su trabajo sobre estos temas se presentó en seminarios, comenzando por los seminarios sobre «Paralelos occidentales» de 1930 (véase *infra*, Apéndice I), 1931 y 1932 y los seminarios sobre Kundalini de 1932, hasta culminar en sus comentarios a los *Yoga sutras* de Patanjali, los *Amitâyur-Dhyâna-Sûtra* y el *Shrichackrasambhara*, en 1938-1939, en la Eidgenössische Technische Hochschule de Zúrich[40]. Por el formato em-

37. Respecto de la aplicación del yoga Kundalini al problema de la localización de la consciencia véase C. A. Meier, *The Psychology of Jung*, vol. 3: *Consciousness*, trad. de D. Roscoe, Boston, 1989, cap. 4: «The Localization of Conscioussness», pp. 47-64.

38. R. D. Laing, *The Politics of Experience and the Birds of Paradise*, Londres, 1985, p. 137. El punto de vista de Jung, según el cual las experiencias denominadas patológicas pueden ser, en realidad, una malinterpretación de las experiencias en que se produce el surgimiento de Kundalini ha sido confirmado y desarrollado por Lee Sannella: *The Kundalini Experience. Psychosis or Transcendence?*, Lower Lake, California, 1992. [Del libro de Laing hay traducción española: *La política de la experiencia y el ave del paraíso*, trad. de S. Furió, Crítica, Barcelona, 1983. *N. del T.*].

39. «Sobre el santón hindú. Introducción al libro de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst*» (OC 11,15). Además, una entrevista de Jung realizada por Shin'ichi Hisamatsu en 1958 ha sido también publicada bajo el título «Gespräch mit einem Zen-Meister», en R. Hinshaw y L. Fischli (eds.), *C. G. Jung im Gespräch: Interviews, Reden, Begegnungen*, Zúrich, 1986.

40. *Modern Psychology* 3. En 1933, Jung ofreció en Berlín una serie de seminarios centrados en el análisis de los sueños, en los cuales la comparación entre Oriente y Occidente desempeñó un cierto papel, y en el marco de los cuales Zimmer ofreció una charla sobre la psicología del yoga (*Bericht über das Berliner Seminar von Dr. C. G. Jung vom 26. Juni bis 1. Juli 1933*, Berlín, 1933). Además, entre 1933 y 1937, las conferencias Eranos, en las que Jung ofreció estudios fundamentales sobre los arquetipos, el proceso de indivi-

pleado, las afirmaciones de Jung en este seminario deben ser consideradas provisionales, como parte de un trabajo en curso.

En 1937 fue invitado por el gobierno británico a tomar parte en las celebraciones del vigésimo quinto aniversario de la Universidad de Calcuta, que habían de tener lugar el año siguiente. Esto permitió a Jung viajar por India durante tres meses, durante los cuales recibió el doctorado *honoris causa* en las universidades de Allahabad, Benarés y Calcuta[41]. A su regreso, escribió sus impresiones en dos artículos: «El mundo ensoñador de la India» y «Lo que la India puede enseñarnos»[42]. Fowler McCormick, que acompañó a Jung en este viaje, rememora una experiencia de Jung que tiene resonancias tántricas:

> Cuando pasábamos por los templos de Kali, que eran numerosos en prácticamente todas las ciudades indias, descubríamos vestigios de sacrificios de animales: los lugares estaban sucios y pegajosos, con sangre seca en el suelo y gran cantidad de restos de rojas nueces de areca por todas partes, siendo así que el color rojo está asociado a la destrucción. Simultáneamente, en Calcuta, Jung comenzó a tener una serie de sueños en los que se destacaba el color rojo. Poco después, fue víctima de la disentería, y tuve que llevarle al hospital inglés de Calcuta [...]. Un efecto más permanente de la impresión que en él dejó la destructividad de Kali fue el fundamento emocional de su convicción de que el mal no es algo negativo, sino positivo [...]. A mi modo de ver, la influencia de la experiencia india fue enorme en el último periodo de Jung[43].

En «El yoga y Occidente», Jung precisó su objetivo como sigue:

duación y la alquimia, se centraron en el contraste entre pensamiento oriental y occidental: «Yoga y meditación en Oriente y Occidente» (1933), «Simbolismo y guía espiritual en Oriente y Occidente» (1934 y 1935), «La formación de la idea de redención en Oriente y Occidente» (1936 y 1937), y tales comparaciones siguieron desempeñando un papel importante en los años subsiguientes. Unas notas recientemente recuperadas de las palabras originales, en alemán, que Jung pronunció en los seminarios de la Eidgenössische Technische Hochschule están siendo actualmente examinadas, y se prepara la publicación de un texto definitivo de ellas.

41. El archivero interino de la Universidad India de Benarés escribió a Henry Ellenberger el 28 de marzo de 1967 que «al profesor C. G. Jung le fue concedido el doctorado *honoris causa* (en letras) por esta universidad el 20 de diciembre de 1937». El archivero de la Universidad de Calcuta escribió a Ellenberger el 10 de mayo de 1967 que «el grado de doctor en derecho (*honoris causa*) fue conferido al doctor Charles Gustave Jung *in absentia* por esta universidad en un acto especial celebrado el 7 de enero de 1938 [...] El doctor Jung no pudo estar presente en el acto debido a una indisposición». Archivos Ellenberger, Hospital Sainte-Anne, París.

42. Jung, OC 12,23 y 24. Otro relato de la estancia de Jung en la India puede verse en MDR, 304-314. En sus seminarios y cartas, Jung refería a menudo anécdotas de su experiencia allí. En época posterior, mantuvo correspondencia con muchas personas que había conocido allí.

43. Entrevista a Fowler McCormick en el Jung Oral History Archive, Countway Library of Medicine, Harvard Medical School, Boston, pp. 25-26.

> Del significado del yoga para la India preferiría guardar silencio, ya que no puedo arrogarme juicio alguno sobre una cuestión de la que no tengo experiencia directa. Mas de su significado para Occidente son varias las cosas que puedo decir. Entre nosotros, la desorientación raya con la anarquía anímica. Como consecuencia de ello, toda práctica religiosa o filosófica equivale a una *disciplina psicológica* y, por ende, a un *método de higiene anímica*[44].

Así pues, el interés de Jung, a diferencia del de Dasgupta, no se refería al yoga como «filosofía y religión», sino como psicología. Por ello, su definición del yoga era también psicológica: «El yoga fue originariamente un proceso natural de introversión [...]. Este tipo de introversiones desembocaban en procesos internos y singulares que inducían cambios en la personalidad. Con el correr de los milenios dichas introversiones fueron siendo paulatinamente sistematizadas en un conjunto de técnicas de muy diferente naturaleza»[45]. El interés de Jung no se refería primariamente a los métodos y enseñanzas canónicos y organizados del yoga, sino a los supuestos procesos naturales de introspección que originariamente estaban en su base. Esta perspectiva legitimaba las libertades que él mismo se permitió con los primeros en el seminario que sigue. Jung considera que los procesos internos que hace surgir el yoga tienen carácter universal, mientras que los métodos particulares empleados para alcanzarlos serían culturalmente específicos[46]. Para Jung, el yoga representaba un rico almacén de descripciones simbólicas de la experiencia interna y, en particular, del proceso de individuación. Sostenía que «se han observado destacados paralelismos con el yoga (por parte de la psicología analítica) especialmente con el yoga Kundalini y el simbolismo del yoga tántrico, el lamaísmo y el yoga taoísta en China. La rica simbología de estas variantes del yoga me

44. Jung, «El yoga y Occidente», en OC 11,12, § 866. No obstante, tras su viaje a la India Jung se mostró más explícito sobre este asunto: «La reputación del yoga tántrico en la India es más bien mala. Se le critica por su conexión con el cuerpo, especialmente con el sexo» (*Modern Psychology* 3, p. 42), y: «En la India, actualmente, el yoga es básicamente un negocio, y ¡ay de nosotros cuando llegue a Europa!» (*ibid.*, p. 69).

45. Jung, «El yoga y Occidente», § 873.

46. Al leer el relato que Gopi Krishna ofrece de sus propias experiencias, el psicoanalista jungiano John Layard hace notar que sus descripciones del despertar de Kundalini «se corresponden tan exactamente con lo que yo mismo he denominado mis 'experiencias de finta', con ruidos y sensaciones similares, que eran a la vez realmente aterradoras y se presentaban también mezcladas con otras de alto contenido místico, y también, por supuesto, de carácter psicosexual, que me pregunto si también a mí puede haberme sucedido algo del mismo tipo. El producto diabólico de una experiencia casi divina. Nosotros, los occidentales, carecemos tan enteramente de una verdadera religiosidad que hemos perdido los hilos y las cosas buenas se nos ofrecen tan entremezcladas con las malas que hemos perdido la pureza de la suciedad divina» (John Layard a Anthony Stadlen, 17 de octubre de 1968; la carta es propiedad particular de Anthony Stadlen).

ha suministrado un precioso material comparativo con el que interpretar lo inconsciente colectivo»[47]. El propósito de Jung era desarrollar una psicología comparada intercultural de la experiencia interna. Por ello, se esforzaba por diferenciar su planteamiento de ciertas comprensiones desarrolladas en el propio Oriente, como puedan ser los esfuerzos misionales del movimiento de Ramakrishna y portavoces del mismo como Romain Rolland[48], la apropiación occidental de las enseñanzas orientales, como la realizada por los teósofos, el planteamiento histórico-existencial de Hauer y la valoración espiritualista del pensamiento oriental realizada por la Escuela de Sabiduría de Keyserling, demostrando en sentido contrario el carácter específico del punto de vista psicológico.

En todos sus escritos sobre el pensamiento oriental, al tiempo que Jung promovía y recomendaba su estudio, advertía contra su práctica por parte de occidentales:

> Hay muchos tipos diferentes de yoga, y los europeos quedan a menudo fascinados por él, pero se trata de algo esencialmente oriental, ningún europeo tiene la paciencia necesaria, no es algo realmente hecho para él [...] Cuanto más estudiamos el yoga, más nos damos cuenta de la enorme distancia que lo separa de nosotros. Un europeo todo lo más que puede hacer es imitarlo, y lo que mediante ello consigue no puede tener importancia real[49].

Para Jung, el peligro consistía en caer en una especie de extravío mimético: «El europeo que practica yoga no sabe lo que hace. Su efecto sobre él es negativo. Antes o después, comienza a asustarse y en ocasiones puede llevarle a traspasar el límite de la locura»[50]. Esto le llevó a concluir que «con el paso de los siglos, Occidente producirá su propio yoga, y será sobre las bases establecidas por el cristianismo»[51].

Con la proliferación del yoga y la práctica de la meditación en Occidente, estas afirmaciones de Jung han recibido numerosas críticas. No obstante, se trata de advertencias que aparecen frecuentemente en la obra de los contemporáneos de Jung que tratan de yoga, tanto en Oriente como en Occidente. Así, Dasgupta escribía:

> Si alguien desea seguir metódicamente una dirección que le conduzca en última instancia a la meta a la que aspira el yoga, debe consagrar a ello toda su vida, bajo la estricta guía práctica de un maestro avanzado. La presente

47. Jung, «El yoga y Occidente», § 875. Trad. modificada.

48. R. Rolland, *Prophets of the New India*, trad. de M. Smith, Londres, 1930. [Obra originariamente publicada en francés con el título de *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*, 2 vols., Stock, París, 1929].

49. Jung, *Modern Psychology* 3, p. 17.

50. *Ibid.*, p. 71.

51. Jung, «El yoga y Occidente», § 876.

obra no puede considerarse en modo alguno como una guía práctica para tales fines […]. Las doctrinas filosóficas, psicológicas, cosmológicas, éticas y religiosas […] son extremadamente interesantes en sí mismas y tienen su lugar definitivamente asegurado en la historia de los progresos del pensamiento humano[52].

En el mismo sentido, Eliade señala:

No tenemos ninguna intención de invitar a los estudiosos occidentales a la práctica del yoga (que, por lo demás, no es tan sencilla como algunos aficionados tienden a pensar), ni tampoco de proponer que las diferentes ciencias occidentales practiquen los métodos del yoga o adopten su ideología. Hay otro punto de vista que nos parece mucho más fecundo: estudiar, con toda la atención posible, los resultados obtenidos por tal método de exploración de la psique[53].

Keyserling se mostraba también crítico con la adopción de prácticas de yoga en Occidente:

Resulta muy significativo que los ejercicios indios de respiración popularizados por Swâmi Vivekananda durante sus conferencias en Estados Unidos no hayan servido a un solo americano para elevarse a una condición superior, mientras que sí se afirma, en sentido contrario, que han dado con muchos en hospitales y manicomios […]. No se ha conseguido probar, ni siquiera en el caso de los ejercicios más inocuos [...] que resulten apropiados para el organismo de los europeos[54].

La idea jungiana de que algo parecido al yoga acabaría surgiendo también sobre la base del cristianismo se acerca mucho al planteamiento de Keyserling sobre el fundamento cristiano de la psicología occidental:

A nosotros, los occidentales, los conceptos indios nos son ajenos. La mayor parte de la gente es incapaz de entrar en relación íntima con ellos, como prueba el caso de los propios teósofos. Además, psicológicamente somos todos cristianos, quiera o no reconocerlo nuestra consciencia. Así,

52. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, p. vii.
53. Eliade, *Yoga*: *Immortality and Freedom,* p. xvii.
54. Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, p. 276. La intervención de Swâmi Vivekânanda en el Congreso Mundial de Religiones celebrado en Chicago en 1893 causó un gran impacto, y junto con sus conferencias posteriores, hizo mucho para promover el interés en el pensamiento indio. Sus conferencias se publicaron como *Yoga Philosophy. Lectures Delivered in New York, Winter of 1985-96 by the Swâmi Vivekânanda on Râja Yoga, or Conquering the Internal Nature*, Nueva York, [5]1899. Véase también E. Taylor, «Swâmi Vivekânanda and William James»: *Prabuddha Bharata* 91 (1896), pp. 374-385. Jung poseía en su biblioteca ejemplares de varias obras de Vivekânanda.

> toda doctrina que continúe el espíritu del cristianismo tiene una mayor probabilidad de apoderarse de nuestro ser más íntimo que la más profunda doctrina de origen foráneo[55].

Jakob Wilhelm Hauer[56]

Jakob Wilhelm Hauer nació en Württemberg en 1881, seis años después que Jung. Recibió formación teológica protestante y en 1906 fue enviado a la India por el Centro Misional de Basilea. Como Richard Wilhelm, Hauer quedó más impresionado por la espiritualidad que allí encontró que por la que traía consigo. Más adelante, rememoraba:

> Los cinco años que viví en la India ampliaron y profundizaron mis planteamientos religiosos de un modo que nunca hubiera esperado. Fui a la India como misionero en el sentido ordinario, pero volví de ella como misionero en un sentido diferente. Comprendí que solo tenemos derecho de comunicar, de dar testimonio de lo que hay en nosotros, pero no de esperar que los otros se conviertan a nuestro punto de vista, y mucho menos de intentar convertirlos[57].

Junto con su labor pastoral, Hauer emprendió el estudio comparado de las religiones, incluyendo una estancia de formación en la Universidad de Oxford, que abandonó en 1921 para convertirse en profesor de la Universidad de Tubinga. En 1927 consiguió la cátedra de indología y estudio comparado de las religiones de dicha universidad, publicando copiosamente sobre estos temas. Fue la charla de Hauer titulada «Der Yoga im Lichte der Psychotherapie» [El yoga a la luz de la psicoterapia] la que atrajo la atención de Jung. Hauer comenzaba afirmando:

> Quizá sé lo suficiente como para darme cuenta de que el yoga, examinado en su conjunto, constituye un llamativo paralelo con la psicoterapia occidental (si bien también existen profundas diferencias), pero pronto me di cuenta de que comparar, más específicamente, las partes concretas del yoga con las diferentes tendencias de la psicoterapia occidental y sus métodos es algo para lo que me faltan conocimientos detallados y, sobre todo, ensayos convincentes[58].

55. *Ibid*., p. 165.

56. La información referente a Hauer la hemos obtenido de sus propias obras y de la extensa biografía escrita por Margerete Dierks (que incluye una bibliografía completa de los escritos de Hauer): *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, Heidelberg, 1986.

57. *The World's Religions against War. The Proceedings of the Preliminary Conference Held at Geneva, September 1928, to Make Arrangements of a Universal Religious Peace Conference*, Nueva York, 1928, p. 60.

58. Hauer, «Der Yoga im Lichte der Psychotherapie», p. 1.

En el resto de su charla ofreció una exposición del yoga y dejó a su audiencia la tarea de hacer la comparación entre ambos. Hauer se presentó a sí mismo como un indólogo en busca de psicoterapeutas con los que iniciar un diálogo acerca de las semejanzas y diferencias entre yoga y psicoterapia. Fue Jung quien recogió el guante.

Las opiniones acerca de Hauer varían considerablemente entre los estudiosos. Zimmer rememoraba:

> Mi contacto personal con Jung comenzó en 1932. Por aquella época, otro indólogo, muy poco de fiar como estudioso e igualmente como persona, pero dotado de una vitalidad demoníaca, errática, hecha de resistencias y ambiciones primitivas, atrajo la atención de médicos psiquiatras y psicólogos hacia el tema del yoga. Por entonces, tras su larga colaboración con Richard Wilhelm en el ámbito de la sabiduría china, Jung estaba dispuesto a acometer algo semejante con indólogos. Hauer tenía un seminario [*sic*] sobre yoga Kundalini en Zúrich, y yo me presenté en este foro con una conferencia sobre los tipos de yoga en la tradición india, en la primavera de 1932[59].

Por contra, Feuerstein afirmó que «J. W. Hauer [...] a quien debemos mucho en el estudio del yoga y el samkhya [...] no solo poseía un rico conocimiento del pensamiento indio, sino que también estaba muy familiarizado con la cultura occidental [...]. El tema central de todas sus obras es la dimensión religiosa del hombre, y el propio Hauer era un místico y buscaba a Dios sinceramente»[60]. C. A. Meier describió a Hauer como «el típico erudito alemán seco» y como «un excelente conocedor del sánscrito» y «un tipo muy majo»[61].

El origen de los seminarios sobre Kundalini

Barbara Hannah cuenta lo siguiente:

> Fue en el otoño de 1932 cuando el indólogo J. W. Hauer, a la sazón catedrático de su materia en Tubinga, vino a Zúrich para impartir un seminario sobre yoga Kundalini. Esto constituía un paralelo extraordinariamente interesante con el proceso de individuación pero, como siempre sucede cuando un sistema filosófico indio se expone ante una audiencia europea, todos quedamos completamente desconcertados y perplejos. Estábamos acostum-

59. H. Zimmer, «Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer», en *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, pp. 259-260. La conferencia de Zimmer «Einige Aspekte des Yoga» se pronunció el 18 de junio de 1932 y fue anterior a los seminarios sobre Kundalini.

60. G. Feuerstein, «The Essence of Yoga», en G. Feuerstein y J. Miller (eds.), *A Reappraisal of Yoga: Essays in Indian Philosophy*, Londres, 1971, b.

61. Entrevista con el editor, 30 de junio de 1994.

brados a que lo inconsciente nos fuera introduciendo en este proceso muy gradualmente, de forma tal que cada sueño va revelando un poco más del proceso, pero Oriente ha estado desarrollando estas técnicas de meditación durante siglos y, en consecuencia, ha recopilado muchos más símbolos de los que nosotros somos capaces de asimilar. Además, para nosotros Oriente está demasiado alejado de la realidad cotidiana, siendo su objetivo el nirvana, en vez de nuestra vida presente, tridimensional. Jung se encontró frente a un grupo de personas muy desorientadas, que habían apreciado enormemente la brillante exposición realizada por Hauer del yoga Kundalini, pero no habían sido capaces de asimilarla. Por ello, al concluir esta, Jung dedicó las tres primeras sesiones de su seminario en lengua inglesa a realizar un comentario psicológico de las conferencias de Hauer, que nos devolvió a todos a nuestros cabales, enriquecidos por la experiencia[62].

Hannah transmite la impresión de que el seminario de Jung fue una improvisación espontánea con objeto de ofrecer consejo terapéutico a su desconcertada audiencia. Este relato ha sido aceptado acríticamente por posteriores comentaristas[63]. Por el contrario, Meier, que también asistió, afirmó que, por más que Hannah haya podido considerar confusas las conferencias de Hauer, él las encontró perfectamente claras, añadiendo que no se produjo un desconcierto generalizado[64]. Declaró también que el comentario psicológico de Jung era, desde el primer momento, parte de un trabajo conjunto organizado. Hauer, en su condición de especialista, debía presentar una exposición histórica y filosófica de tipo académico, que sirviese de base a la interpretación psicológica de Jung[65].

Una prueba adicional de que el seminario de Jung no fue en modo alguno una improvisación espontánea la proporciona el hecho de que tanto en 1930 como en 1931 él mismo había dado ya conferencias sobre el yoga Kundalini y el simbolismo de los cakras[66]. La primera de

62. B. Hannah, *Jung: His Life and Work: A Biographical Memoir*, Nueva York/Londres, 1976, p. 206. Para el trasfondo general de los seminarios de Jung véase la introducción de W. McGuire a *Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930 by C. G. Jung*, Princeton (Bollingen Series XCIX), 1984.

63. H. Coward, *Jung and Eastern Thought* (con contribuciones de J. Borelli, J. Hordens y J. Henderson), Delhi, 1991. Las citas se refieren a la edición india, pp. 110-111; J. Clarke, *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, Londres, 1994, p. 110.

64. Meier, entrevistado por el editor. Sobre la confusión de Hannah, véase *infra*, Apéndice III, p. 149.

65. Meier, entrevistado por el editor.

66. El 11 de octubre de 1930, la conferencia de Jung trató sobre paralelismos indios (véase *infra*, Apéndice I). El 7 de octubre, Jung presentó una conferencia sobre la misma temática (también en alemán), bajo el mismo título. Véase *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C. G. Jung, 5.-10. Oktober in Küsnacht-Zürich*, pp. 66-73. Con ocasión de este evento, Emma Jung escribió a Oskar Schmitz el 12 de octubre: «El seminario tuvo nuevamente una muy alta participación; de hecho, nos sorprendió que, pese a lo mal que

ellas parece ser también la primera exposición pública de Jung sobre el tema (véase *infra*, Apéndice I). Como la segunda reproduce en buena medida la primera, no la hemos incluido en el presente volumen. Hay también una serie de manuscritos no fechados de Jung que demuestran su cuidadosa preparación de los seminarios[67]. Jung daba ya conferencias sobre el yoga Kundalini y ofrecía interpretaciones simbólicas de los cakras antes de comenzar su colaboración con Hauer, que le deparó la oportunidad no ya de iniciar, sino más bien de ampliar su trabajo en torno a este tema.

El 13 de junio de 1931, Hauer presentó una conferencia titulada «Überblick über den Yoga» [Una panorámica sobre el yoga], en el Club de Psicología de Zúrich. La correspondencia de Jung con Hauer arroja nueva luz sobre el papel activo que aquel desempeñó en la organización de los seminarios. La referencia más temprana que he conseguido localizar, en relación con las conferencias de Hauer, es una carta de Emma Jung a Schmitz del 12 de octubre de 1931, en la que escribe: «En estos momentos me carteo con el profesor Hauer a propósito de un seminario que nos impartirá en Zúrich, por espacio de una semana. Él propone la segunda quincena de marzo, con la práctica del yoga como tema, creo. ¿Asistirá también usted?»[68]. En la primera carta localizada entre Hauer y Jung, aquel agradece a este el envío de su nuevo libro: «Estoy seguro de que obtendré un gran beneficio de su lectura, en lo que hace al seminario venidero. Una y otra vez, tengo la fuerte impresión de que, para la psicote-

están los tiempos, también llegara mucha gente de Alemania. Se abordaron de nuevo imágenes y fantasías de varias pacientes, mujeres, pero que contenían todas ellas el simbolismo Kundalini» (C. G. Jung, «Letters to Oskar Schmitz 1921-1931», pp. 94-95).

67. Los manuscritos que, según parece, Jung empleó en estos seminarios son los siguientes: 1) un manuscrito de tres páginas titulado «Tantrismo»; 2) un manuscrito de cuatro páginas titulado «Serpiente de Avalon», consistente en referencias y citas de las pp. 1-76 y 210-272 de *The Serpent Power* (1.ª ed.); 3) un manuscrito de tres páginas titulado «Chakras», y 4) un texto mecanografiado de dos páginas titulado «Die Beschreibung der beiden Centren Shat-chakra Nirûpana» [La descripción de los dos centros *satcakra nirûpana*]. Este manuscrito parece incompleto, pues se interrumpe en mitad de la descripción del *anâhana cakra*. Los manuscritos 1 y 3 están en estrecha correspondencia con el texto «Indische Parallelen» (véase *infra*, Apéndice I), lo cual sugiere que Jung los utilizó directamente al dar su conferencia. Además, existe una manuscrito de dos páginas titulado «Tant. Texts. VII Shrichakrasambhara», que evidentemente utilizó en la preparació*n* de sus conferencias en la Eidgenössische Technische Hochschule sobre este texto (*Modern Psychology* 3) y un manuscrito de dos páginas titulado «Prapanchasara Tantra» que consiste principalmente en referencias y citas de las páginas 25-87 del libro de Zimmer *Artistic Form and Yoga*. El *Prapachasâratantram* era el vol. 18 de los *Tantrik Texts* de Woodroffe (Calcuta, 1935) en ETH.

68. Emma Jung a Schmitz, 12 de octubre de 1931; «C. G. Jung Letters to Oskar Schmitz», p. 95. Schmitz falleció ese mismo año, y por tanto no pudo asistir. Jung escribió un prólogo al cuento de Schmitz sobre la nutria, en sus *Märchen aus dem Unbewussten*, Múnich, 1932. Este prólogo viene a ser un recuerdo de Schmitz. Véase OC 18/2, § 1716-1722.

rapia en su conjunto, la dirección debe ser la que usted señala»[69]. Hauer menciona luego su inminente libro sobre el yoga[70] y escribe:

> Me gustaría preguntarle si podría dedicarle a usted el libro, convencido como estoy de que la psicología analítica y los elementos del yoga que podrían ser efectivos en Occidente se compenetran muy profundamente[71]. Si lo desea, le enviaré las galeradas tan pronto como las tenga, para que las revise. Cuento con que el libro esté publicado, como muy tarde, hacia la fecha de mi seminario en Zúrich [...]. En lo que se refiere a mi seminario, me gustaría expresar nuevamente el deseo de que, a ser posible, se celebre entre los días 15 y 30 de abril, pues hasta entonces tengo que ejercer la función de decano de la facultad de filosofía[72].

Jung respondió diciendo que la noticia de que Hauer quisiera dedicarle el libro era para él una agradable sorpresa y declaraba: «Soy consciente de la profunda congenialidad entre mi planteamiento y el yoga»[73]. En lo referente al calendario del seminario, añadía: «Estoy de acuerdo en programar su seminario para la primavera si hacia esa fecha hay público suficiente. Si no, habría que organizarlo en otoño»[74]. Parece que no hubo público suficiente, porque más adelante Jung escribió a Hauer: «Por cierto, ¿qué le parece la propuesta de dejar para otoño el seminario planeado? Vendría muy bien poder hacerlo así. Aquí hay mucho interés en él. Le quedaría muy agradecido si pudiera decirme pronto en qué fechas le vendría bien. Para nosotros, lo más adecuado sería a comienzos de octubre»[75]. Hauer respondió: «Me parece bien celebrar el seminario en otoño. A comienzos de octubre me viene bien»[76]. Unos meses después, Jung escribió a Hauer:

> Tras haber discutido recientemente en el club el asunto de su seminario del otoño que viene, me dirijo a usted para pedirle su opinión sobre nuestra propuesta: dada la situación económica presente, la organización de un

69. Hauer a Jung, 20 de noviembre de 1931, ETH. Trad. de K. Rowold. La obra aludida es, con toda probabilidad, la recopilación de ensayos de Jung titulada *Seelenprobleme der Gegenwart* [Problemas psíquicos del presente], Zúrich, 1931. [Ese volumen de ensayos se publicó en español como *La psique y sus problemas actuales*, Poblet, Madrid/Buenos Aires, 1935, en traducción de E. Imaz. *N. del T.*].

70. J. W. Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932.

71. El libro de Hauer *Der Yoga als Heilweg* lleva una dedicatoria a «C. G. Jung, que investiga un nuevo camino para la humanidad». Ejemplares de dicho libro, junto con la obra de Hauer *Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen* (Stuttgart, 1934), se encuentran en la biblioteca de Jung, con dedicatorias personales a este. Ninguno contiene anotaciones marginales.

72. Carta de Hauer a Jung, 20 de noviembre de 1931, ETH. Trad. de K. Rowold.

73. Carta de Jung a Hauer, 30 de noviembre de 1931, *ibid*.

74. *Ibid*.

75. Carta de Jung a Hauer, 1 de marzo de 1932, *ibid*.

76. Carta de Hauer a Jung, 22 de marzo de 1932, *ibid*. La traducción es mía.

seminario no resulta demasiado sencilla. El Club de Psicología se declara dispuesto a asumir en este caso la organización y, en primer lugar, a poner gratuitamente a su disposición el local. Nuestra sala de conferencias dispone de sesenta plazas. Durante la reunión fue opinión general que resultaría deseable que el precio de matriculación por persona no superase los 20 francos suizos. También se insistió en que no sería deseable un curso de duración superior a una semana (seis lecciones). En tal caso, si el curso se llenase, sus honorarios serían 12.000 francos suizos[77]. En lo que se refiere a la metodología, le propondría dedicar como mínimo una hora a la exposición y entre una hora y una hora y media a preguntas y discusión.

Según me han pedido, le rogaría me dijera qué le parece la propuesta, para que el club sepa a qué atenerse definitivamente en la organización del seminario.

Por lo que se refiere a posibles clases en inglés, en paralelo a las alemanas, todavía no le puedo decir nada concreto. La crisis económica en los Estados Unidos se está dejando sentir también aquí, pues ha disminuido muy considerablemente el número de visitantes. En cualquier caso, no es imposible que finalmente logremos reunir todo un número de oyentes de lengua inglesa. Con todo, a fin de ahorrar tiempo y esfuerzo, le recomendaría que a los ingleses les diera solo clases de una hora. En su seminario alemán, yo le asistiré en lo referente a la psicología[78].

De todo esto se deduce que Hauer debía recibir las tasas de matriculación. La carta dice también que la participación en los seminarios de Jung en lengua inglesa había disminuido debido a la crisis económica americana, y que el formato bilingüe había sido elegido para aumentar los honorarios. En verano, Jung escribió a Hauer:

La noticia de su seminario empieza a tener onda expansiva. Zimmer, en Heidelberg, me ha preguntado si podría asistir. Como le conozco personalmente, le he dicho que sí. Por el contrario, Spiegelberg, de Hellerau, me ha preguntado también, pero presentándose de parte de usted. Las demás informaciones que me han llegado acerca del señor Spiegelberg no resultan especialmente entusiastas, así que es que querría preguntarle si realmente está usted en buenos términos con el tal Spiegelberg, que parece ser un intelectual judío. Debo confesarle que estoy un poco dubitante y que temo por la calidad del ambiente. No obstante, le dejo la decisión enteramente a usted, puesto que parece conocer a Spiegelberg[79].

77. La cifra debería ser, probablemente, «1.200 francos suizos». La lista de miembros del Club de Psicología, referida al año 1933, incluye 60 miembros y 28 invitados, de los cuales aproximadamente una docena parecen residir fuera de Suiza. El profesor Tadeus Reichstein, que asistió a los seminarios, recuerda que había una tasa tanto para el seminario de Hauer como para el de Jung (entrevistado por el editor, 23 de noviembre de 1994).

78. Carta de Jung a Hauer, 10 de mayo de 1932, en ETH. Trad. de K. Rowold.

79. Carta de Jung a Hauer, 23 de junio de 1932, *ibid.* Friedrich (más tarde Frederick) Spiegelberg, autor de una reseña del libro de Hauer *Yoga als Heilweg* para la *Deutsche Allgemeine Zeitung* 71 (1932), asistió al seminario, acompañado por su mujer.

Las conferencias de Hauer se titularon «Der Yoga, im besonderen die Bedeutung der Chakras» [El yoga, en especial el significado de los cakras] y se celebraron entre el 3 y el 8 de octubre. En 1930 Jung había presentado un seminario en alemán entre el 6 y el 11 de octubre; en 1931, de la misma manera, ofreció un seminario en alemán entre el 5 y el 10 de octubre. Así pues, las conferencias de Hauer se inspiraron en estas tanto en formato como en calendario.

Por invitación de Emma Jung, durante el tiempo que duraron las conferencias, Hauer se alojó en casa de los Jung[80]. Meier afirmó que el seminario alemán de Jung tenía lugar entre las diez de la mañana y mediodía, con una pausa para el té. Según Reichstein, a las conferencias de Hauer asistían entre treinta y cuarenta personas, mientras que al seminario de Jung asistían entre cuarenta y ochenta, y a menudo resultaba difícil hacerse con un sitio en este último. Recordaba que se hacía difícil asistir a los seminarios de Jung, pues muchos de los asistentes deseaban preservar una atmósfera exclusivista, impidiendo la asistencia de otros. Por ello, Reichstein (premio Nobel de química) se dirigió directamente a Jung, que autorizó su asistencia[81]. Después de cada conferencia, Jung, Hauer y Toni Wolff almorzaban juntos[82]. La señora Hauer había pintado copias ampliadas de las ilustraciones de los cakras que aparecen en *The Serpent Power*, y estas copias se empleaban durante las conferencias[83].

Las conferencias alemanas e inglesas de Hauer abordan la misma temática. Las últimas eran versiones abreviadas de las primeras. En sus conferencias en inglés, Hauer omitía su propia traducción alemana del *Sat-cakra-nirûpana*, que presentaba en sus conferencias alemanas.

Mientras duraron las lecciones quedó suspendido el seminario de Jung *Visiones*, que se celebraba por entonces. Jung ofreció también una conferencia ilustrada, de carácter sinóptico, titulada «Paralelos occidentales de los símbolos tántricos», la tarde del 7 de octubre[84].

Las conferencias de Hauer

Hauer comenzó haciendo un repaso histórico del yoga y una exposición de su enfoque general. Definió el yoga como sigue: «Yoga significa cap-

80. Cartas de Emma Jung a Hauer citadas en Dierks: *Jakob Wilhelm Hauer*, 1881-1962, p. 283.
81. Reichstein, entrevistado por el editor.
82. Meier, entrevistado por el editor.
83. Meier las donó al Jung Institute cuando este se fundó y permanecen allí (entrevistado por el editor). Jung las describió como «realmente maravillosas» (Jung a la señora Hauer, 11 de enero de 1933, ETH).
84. «Westliche Parallelen zu den tantrischen Symbolen», en *Tantra Yoga*, pp. 153-158.

tar la verdadera esencia, la estructura interna de una materia —en su realidad viva como sustancia dinámica— y las leyes de dicha materia»[85]. En su opinión, la profundidad del yoga Kundalini consistía en considerar la realidad como una «polaridad equilibrada entre la fuerza masculina y la femenina»[86]: «Primero se capta la realidad interna, luego se emplea el símbolo para hacer que cristalice en la imaginación, y luego viene la práctica real de meditación sobre los seis cakras»[87]. Defendió la superioridad del yoga Kundalini sobre el yoga clásico de Patañjali, en el que veía una tendencia a perder a Dios en la mismidad del hombre, y sobre el yoga Hatha, en el que veía «una tendencia técnico-piscológica que descuida las fuerzas centrales para centrarse en otras más físicas, incluso fisiológicas»[88]. Explicó esta tendencia como sigue:

> Uno medita sobre el símbolo y se apropia su contenido de un modo que es en parte intelectual y en parte psíquico, alcanzando de esta manera una cierta especie de cambio psíquico. Es posible que, en ocasiones, se llegue a un nivel en que tienen lugar cambios radicales en el alma. Pero no a menudo. El peligro para quienes tratan con los cakras desde fuera es permanecer en la región de estos procesos psíquicos [...] y que no tenga lugar el cambio real en la estructura más íntima de su ser[89].

Para Hauer, esta es la mayor dificultad que se encuentra al buscar una comprensión del yoga Kundalini. Sostenía que la manera de superarla era captarla tomando como base la propia experiencia interna: «Solo comprendo una realidad interna en la medida en que la poseo dentro de mí mismo y soy capaz de contemplar su realidad, que ha emergido en mi consciencia desde las profundidades de mi subconsciente; o, si ha venido desde fuera, debe de haberse convertido en algo absolutamente vivo en mi propia consciencia»[90]. A partir de aquí afirmaba: «En un primer momento me liberé en buena medida del modo indio de contemplar las cosas. Encuentro que no alcanzo el significado interior si no las contemplo a mi manera, desde mi punto de vista»[91]. El resto de las conferencias de Hauer se dedicaron a ofrecer una exposición de la metafísica que está en la base del yoga Kundalini y el simbolismo de los cakras.

Meier recordaba que el tono de las conferencias alemanas de Hauer era seco, y que había poco tiempo para el diálogo, excepto en las pau-

85. Hauer, HS, 1.
86. *Ibid.*, 8.
87. *Ibid.*, 14.
88. *Ibid.*, 13. La distinción entre estos dos tipos de yoga fue contestada por Zimmer, que afirmó que Hauer estaba magnificando la diferencia. Véase *ibid.*, 15-16.
89. *Ibid.*, 14.
90. *Ibid.*, 1-2.
91. *Ibid.*, 19.

sas para el té. Por el contrario, los seminarios de Jung fueron dinámicos. Reichstein señaló que Hauer era un fanático y que no había debate real, porque «estaba absolutamente convencido de sus puntos de vista» y «solo aceptaba lo que él mismo decía»[92]. Reichstein describió las conferencias de Jung como «muy impresionantes» e hizo notar que «había una posibilidad de discusión abierta»[93]. Spiegelberg recuerda que Jung preguntó «muchas cosas a los indólogos sobre prácticas indias de yoga [...] y sobre la interrelación entre ese sistema indio y la psicología occidental en su conjunto. Creo que este seminario sigue siendo la última palabra que se ha dicho sobre el significado psicológico más profundo de la práctica del yoga»[94]. Las noticias de las conferencias se extendieron. Poco tiempo después, Hans Trüb escribía a Martin Buber que «me gustaría hablarle del seminario de Hauer. Fue para mí tan inspirador como había supuesto. El 'purusa'-atman ha sido para mí una revelación enteramente novedosa —sobre todo, la muy extraña vía (el yoga Kundalini) que se nos abre hacia él—»[95].

El método de Hauer parece haber influido en el de Jung. En sus seminarios, Jung intentaba conducir a los participantes a una comprensión del yoga Kundalini partiendo de su propia experiencia interna, en concreto del proceso de individuación. En consecuencia, la exposición del yoga Kundalini que se les ofreció tenía un triple filtro (primero: el de las traducciones y comentarios de Woodroffe; segundo, el de Hauer; finalmente, el de Jung). No puede sorprender que a menudo hubiera discrepancias entre los tres, tanto en su terminología como en su comprensión de los procesos involucrados. Por ello, buena parte de las preguntas planteadas por los asistentes tienen que ver con estas diferencias.

Es importante hacer notar que, para quienes asistían a los seminarios de Jung, estos no eran simplemente cursos de hermenéutica, sino que propiciaban experiencias concretas. Así, por ejemplo, Reichstein recuerda haber tenido, durante y después de los seminarios, sueños que representaban el movimiento de la serpiente Kundalini, y que «como mínimo unos pocos» tuvieron experiencias parecidas[96].

92. Meier, entrevistado por el editor.
93. Reichstein, entrevistado por el editor.
94. Entrevista a Frederic Spiegelberg, Jung Oral History Archive, Countway Library of Medicine, Harvard Medical School, Boston, pp. 1-2.
95. Carta de Hans Trüb a Martin Buber, 27 de noviembre de 1932, Archivo Buber, Universidad Hebrea de Jerusalén. Trad. del editor.
96. Reichstein. Entrevista con el editor.

Psicología y yoga: problemas de comparación y colaboración

Poco después de sus conferencias, Hauer escribió a Jung: «La semana que he pasado en Zúrich ha resultado muy estimulante para mí y tal vez puedo albergar la esperanza de que nuestros lazos profesionales se han estrechado también un poco más»[97]. El sentimiento parece haber sido recíproco, pues Jung contestó: «Me gustaría ampliar nuestra colaboración de manera especial», invitándole a participar en la revista interdisciplinar que Daniel Brody, de la editorial Rhein, le había propuesto realizar[98].

Al año siguiente, Hauer fundó el Movimiento de la Fe Alemana. En su obra *Deutsche Gottschau* [La visión alemana de Dios], Hauer proclamó el advenimiento de una religión específicamente alemana (o indogermánica), llamada a ofrecer una liberación frente al espíritu «ajeno», semítico, del cristianismo. Hauer afirmaba: «La nueva fase el Movimiento de la Fe Alemana, que comenzó con el encuentro de Eisennach de julio de 1933, debe ser entendida en estrecha relación con el movimiento nacional que ha conducido a la fundación del Tercer Reich. Como este, el Movimiento de la Fe Alemana brota de las profundidades biológicas y espirituales de la nación alemana»[99]. Hauer intentó, sin éxito, que fuera reconocido como religión oficial del nacionalsocialismo.

En 1935, Hauer contribuyó con un ensayo titulado «Die indo-arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligiblen Subject» [La doctrina indoaria del sí-mismo en comparación con la doctrina kantiana del sujeto inteligible] a un volumen homenaje con motivo del sesenta aniversario de Jung[100].

En su ensayo de 1936 titulado «Wotan», Jung presenta a Hauer y a su Movimiento de la Fe Alemana como exponentes de sus tesis según la cual los acontecimientos políticos en Alemania podrían ser explicados psicológicamente como procedentes de una renovada actividad del viejo dios germánico Odín[101].

En 1938, Hauer volvió a ofrecer una serie de conferencias en el Club de Psicología de Zúrich, entre los días 7 y 12 de marzo, con el títu-

97. Carta de Hauer a Jung, 11 de noviembre de 1932, en ETH. Trad. de K. Rowold.

98. Carta de Jung a Hauer, 14 de noviembre de 1932; Jung, *Letters*, vol. 1, p. 103. El proyecto no llegó a materializarse. Brody era el editor de las actas de las conferencias Eranos, los *Eranos Jahrbücher*.

99. Hauer, «Origin of the German Faith Movement», en J. W. Hauer, K. Heim y K. Adam, *Germany's New Religion: The German Faith Movement*, trad. de T. Scott-Craig y R. Davies, Londres, 1937, pp. 29-30.

100. *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie* [El significado cultural de la psicología compleja], ed. del Club de Psicología, Zúrich/Berlín, 1935.

101. OC 10,10.

lo «Der Quellgrund des Glaubens und die religiöse Gestaltwerdung» [El fundamento del que brota la fe y la constitución de la religión]. Meier recuerda que Hauer habló sobre «el significado simbólico de la bandera (esvástica), lo cual fue recibido con una extrema crítica y oposición»[102]. Sus divergencias sobre la situación político-religiosa en Alemania condujeron a una ruptura entre Hauer, por un lado, y Jung y su círculo, por otro[103]. En referencia a su conducta durante este periodo, Mircea Eliade señala: «Oí decir a Scholem que Hauer seguía siendo una excelente persona, pues durante la persecución nazi había adoptado dos o tres niños judíos, o una muchacha judía. Decía que Hauer era uno de los contados eruditos alemanes que simpatizaban con el régimen nazi pero contra los cuales Scholem declaraba 'no tener nada'»[104].

Por su parte, en sus publicaciones posteriores, Hauer siguió desarrollando su parte del diálogo con Jung en lo referente a la comparación entre el yoga y la psicoterapia. En *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*[105] [El yoga. Un camino indio hacia el sí-mismo], comenzaba planteando cuestiones que, con posterioridad, han ido cobrando importancia, debido a la aparición del movimiento *New Age* y a la popularidad alcanzada por las religiones alternativas:

> La cuestión de si este «camino» oriental «de salvación» es también valioso para el hombre occidental, quedó abierta y me ocupó muy en serio. ¿No es un espejismo o incluso una amenaza remitir al yoga al hombre de Occidente que lucha por alcanzar su propio «camino de salvación»? ¿No son acaso, para estos hombres, la investigación científica estricta, la reflexión filosófica al modo occidental, la vida y la acción los únicos caminos de «salvación»? ¿No tenía Occidente acaso, en su mística, también un camino hacia el interior, más adecuado para él que el yoga? ¿No eran suficientes la psicología profunda y la psicoterapia que entonces se desarrollaban? ¿Necesitamos acaso nuevos estímulos de Oriente? Tales problemas determinaron también el contenido de las conferencias y seminarios prácticos en el Club de Psicología de Jung en Zúrich[106].

102. Meier, carta al editor del 25 de octubre de 1993. En su diario del 11 de marzo, Hauer señala que el tema de su conferencia, ese día, fue el trasfondo espiritual y religioso de la situación política alemana (citado en Dieckes, *Jacob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, p. 297). Esta es presumiblemente la conferencia a la que se refiere Meier.

103. El 8 de marzo, Hauer escribió en su diario: «Soy demasiado 'alemán' para esta gente». Citado en Dieckes, *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, p. 297.

104. Mircea Eliade, entrevistado en Jung Oral History Archive, 11.

105. J. W. Hauer, *Der Yoga: Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958.

106. *Ibid.*, p. 5. Existía ya una rica literatura comparativa sobre yoga y psicoterapia. Dos estudios tempranos pueden verse en G. Coster, *Yoga and Western Psychology: A Comparison*, Londres, 1934, y A. Watts, *Psychotherapy East and West*, Nueva York, 1961.

Desde su punto de vista, la psicología analítica de Jung se había convertido en un método, quedando con ello expuesta a los peligros de la externalización psicotécnica, que también había constituido una amenaza para el yoga[107]. En *Der Yoga* dedica un capítulo a criticar la obra de Jung. Escribe: «Yo mismo me opongo críticamente a la hipótesis de la existencia de 'arquetipos' innatos y heredados. Sobre todo, porque la base empírica, histórico-religiosa, de la tesis de los 'arquetipos' es extremadamente débil»[108]. Desarrolló también un juicio negativo sobre la interpretación jungiana del yoga Kundalini: «Desde mi punto de vista, en el círculo jungiano, las imágenes míticas del yoga tántrico se identifican con los arquetipos de manera excesivamente apresurada, lo cual no ayuda a la clara comprensión de ninguno de los dos»[109].

Con todo, cualquier intento de interpretación de los textos tántricos debe enfrentarse a formidables dificultades, dada la complejidad de composición de aquellos. Eliade señaló que «los textos tántricos están a menudo compuestos en un 'lenguaje intencionado' (*sandhâ-bhâsâ*), un lenguaje secreto, oscuro y ambiguo, en el cual un estado de consciencia se expresa mediante un término erótico y el vocabulario de la mitología o de la cosmología está cargado de significados sexuales o asociados al yoga Hatha»[110]. La consecuencia de ello es esta:

> … un texto tántrico puede ser leído en numerosas claves: litúrgica, yóguica, tántrica, etc. [...] Leer un texto en «clave de yoga» es descifrar los diferentes niveles de meditación a los que se refiere. El significado tántrico es habitualmente erótico, pero resulta difícil decidir si se refiere a un acto concreto o a un simbolismo sexual. Más exactamente, es un delicado problema distinguir entre lo «concreto» y lo «simbólico», pues el *sâdhana* tántrico tiene como meta, justamente, la transustanciación de toda experiencia «concreta», la transformación de la fisiología en liturgia[111].

Evaluaciones posteriores de las interpretaciones psicológicas de Jung se han centrando en la cuestión de si cabe ver en ellas una «clave» adicional válida. Han sido criticadas tanto por estudiosos como por adeptos del yoga Kundalini. Harold Coward concluye:

> Con el conocimiento mucho mejor que tenemos hoy en día del pensamiento oriental, resulta dudoso que el «truco de la cuerda» realizado por Jung, consistente en poner patas arriba el yoga Kundalini y después eliminar los dos

107. Véase Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer*, p. 298.
108. Hauer, *Der Yoga*, p. 419.
109. *Ibid*., p. 421.
110. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, p. 249.
111. *Ibid*., p. 252. Sobre los problemas intencionados planteados por el lenguaje véase Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 164-188.

últimos cakras, considerándolos «especulaciones superfluas sin valor práctico», pueda ser aceptado. Lo que el «comentario» de Jung logró entonces, y sigue logrando hoy en día, es proporcionar una comprensión adicional de *su* modo de entender el *proceso de individuación,* no una descripción exacta del Kundalini[112].

Si los seminarios de Jung se evalúan desde la perspectiva que depara la comprensión del yoga Kundalini dentro de su propio contexto sociocultural, esta crítica es indudablemente válida. Con todo, en el contexto de la colaboración de Jung con Hauer, tal cosa era más bien tarea del segundo. El propósito de Jung era elucidar el significado psicológico de un simbolismo espontáneo semejante al del yoga Kundalini. En este sentido, Jung señala en una carta que «la entrada de Oriente (en Occidente) es más bien un hecho psicológico con una larga historia tras de sí. Los primeros indicios se encuentran en el Maestro Eckhart, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer y Eduard von Hartmann. Pero de lo que aquí se trata no es del Oriente real, sino del hecho de lo inconsciente colectivo, que es omnipresente»[113]. Así, para Jung, el «descubrimiento» occidental de Oriente constituye un capítulo crítico en el «descubrimiento» de lo inconsciente colectivo. La interpretación psicológica de Jung se funda en el supuesto de que el yoga Kundalini representa una sistematización de la experiencia interna, que en Occidente ha surgido espontáneamente de un modo parecido pero no necesariamente idéntico al modo en que surgió en Oriente. Esto se confirma leyendo una discusión planteada poco después de los seminarios sobre Kundalini, en el retomado seminario *Visiones*:

Sra. Sawyer: Pero en los cakras siempre hemos tratado a Kundalini por separado.

112. Coward, *Jung and Eastern Thought*. Coward se refiere aquí a la afirmación junguiana de que no es necesario especular sobre el simbolismo de los dos últimos cakras, por encontrarse más allá de la experiencia occidental (véase *infra*, pp. 111-112). Se podría añadir que alcanzarlos tampoco es precisamente común en la India. Esta obra, que incluye una «bibliografía crítica sobre Jung y las tradiciones orientales», realizada por John Borelli, sigue siendo, en su conjunto, el estudio más valioso sobre Jung y el pensamiento indio, en el cual se centra. Por su parte, la obra de John Clarke *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient* constituye un intento fallido de subsumir la obra de Jung sobre pensamiento oriental en el marco de la hermenéutica gadameriana. Para una crítica de la comprensión jungiana del pensamiento oriental véase R. Jones, «Jung and Eastern Religious Traditions»: *Religion* 9 (1979), pp. 141-155. Para una apreciación véase F. Humphries, «Yoga Philosophy and Jung», en K. Werner (ed.), *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Londres, 1989, pp. 140-148.

113. Carta de Jung a A. Vetter, 25 de enero de 1932. Jung, *Letters*, vol. 1, p. 87. Para Schopenhauer y la India véase Schwab, *The Oriental Renaissance*, pp. 427-435. Schopenhauer había comparado los escritos del Maestro Eckhart con el Vedanta (*ibid*., p. 428). El budismo desempeña un papel prominente en *Philosophie des Unbewussten* de Eduard von Hartmann (Berlín, 1870).

> *Dr. Jung*: Ciertamente, y en este caso aparentemente no están separados, pero eso no supone ninguna diferencia. No debemos olvidar nunca que el sistema Kundalini es una creación específicamente india, mientras que aquí tenemos que trabajar con material occidental. Así que, probablemente, hacemos bien asumiendo que este es para nosotros el contenido real, y no materiales indios que han sido distinguidos y abstraídos hace miles de años[114].

Sería también un error considerar el comentario de Jung como una mera traducción de los términos del yoga Kundalini a conceptos psicológicos cuyo significado ha quedado ya delimitado con anterioridad. Porque, en el proceso de traducción de los términos del yoga Kundalini a los de la psicología analítica, estos últimos se modificaron y ampliaron. Fundamentalmente, el simbolismo de los cakras permitió a Jung desarrollar una topografía regional arquetípica de la psique y ofrecer un relato del proceso de individuación en términos de tránsito imaginativo entre dichas regiones[115]. También le llevó a sostener que, para que resulte posible la transformación individual, se requiere una transformación concomitante de tipo ontológico, a la que se orienta su obra. En sus obras fundamentales sobre la tradición religiosa occidental posteriores al encuentro con el yoga Kundalini, Jung ofreció sus interpretaciones psicológicas de la alquimia y el cristianismo[116]. En estas obras, sus estudios sobre el yoga ofrecen una orientación esencial, tanto en su modo de entender las prácticas de los alquimistas —según se pone de manifiesto en su afirmación de que «todo estudioso profundo de la alquimia sabe que la producción de oro no era el objetivo real y que el proceso es una forma occidental de yoga»[117]— y en su concepción de la alquimia, con su valoración del cuerpo y lo femenino: temas que son preeminentes en el tantrismo, que representa así una contracorriente frente al cristianismo ortodoxo.

Gopi Krishna ha criticado la exposición de Jung desde el punto de vista de la experiencia.

114. Jung, *Visions Seminar*, vol. 7, pp. 30-31. En su exposición de experiencias Kundalini de naturaleza espontánea, en Occidente, Lee Sannella subraya también notables divergencias respecto de las descripciones orientales: «Según el modelo clásico, Kundalini despierta o es despertada en la base de la columna vertebral, viaja en sentido ascendente por el eje central del cuerpo y termina su recorrido al alcanzar la coronilla. [...] Por el contrario, la imagen clínica dice que la energía de Kundalini sube por las piernas y el trasero hasta lo alto de la cabeza y luego baja por la cara y el cuello hasta un punto terminal en la zona abdominal» (*The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?*, p. 106).

115. Sobre el tema de la topografía arquetípica vease E. Casey, «Toward an Archetypal Imagination»: *Spring: An Annual for Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1974), pp. 1-33, y P. Bishop, «Archetypal Topography: The Karma-Kargyuda Lineage Treet»: *ibid.* (1981), pp. 67-76.

116. OC 11-14.

117. Jung, *Modern Psychology* 3, p. 107.

> En su comentario del libro (*El secreto de la Flor de Oro*), C. G. Jung se muestra interesado exclusivamente en sus propias teorías sobre lo inconsciente y por ello, a pesar de que las afirmaciones contenidas en la obra son de carácter inequívoco, solo encuentra en ellas material capaz de corroborar sus propias ideas, y nada que vaya más allá de esto. Lo mismo ocurre en un seminario que impartió sobre Kundalini, del cual hay disponible un resumen escrito en el Instituto Jung. Ninguno de los estudiosos presentes, según se pone de manifiesto al leer los puntos de vista allí expresados, exhibió el más mínimo conocimiento sobre el significado real del viejo texto del que estaban tratando entonces[118].

La diferencia fundamental entre las comprensiones nativas del yoga Kundalini y la interpretación jungiana consiste en que, para las primeras, textos tales como el *Sat-cakra-nirûpana* describen primariamente las profundas modificaciones de la experiencia y la corporalidad ocasionadas por determinadas prácticas rituales, más que ser expresión simbólica de un proceso universal de individuación. Con todo, los problemas a los que se enfrenta la interpretación de Jung en un nivel más general se aplican también a otros intentos de traducir los términos del yoga Kundalini a los conceptos modernos[119]. En el curso de tales intentos, los términos se tornan híbridos, y la mezcla resultante no es ya ni claramente «oriental» ni claramente «occidental»[120]. En última instancia, los seminarios de Jung deberían ser juzgados en los términos de la meta que él mismo estableció en las siguientes afirmaciones:

> La consciencia occidental no es en modo alguno la consciencia en general. Se trata, más bien, de un parámetro históricamente condicionado y geográficamente determinado, que solo representa una parte de la humanidad[121].

> El conocimiento de la psicología oriental constituye en verdad la base inexcusable para la crítica y la comprensión objetiva de la psicología occidental[122].

118. Gopi Krishna, *Kundalini for the New Age*, p. 43. Para una valoración crítica del comentario de Jung sobre *El secreto de la Flor de Oro* véase la nueva traducción de Thomas Cleary (acompañada de comentario): *The Secret of the Golden Flower: The Classic Chinese Book of Life*, San Francisco, 1991.

119. Por ejemplo, a los propios esfuerzos teóricos de Gopi Krishna para expresarlos en categorías contemporáneas posdarwinianas, como en la siguiente afirmación: «En el lenguaje de la ciencia, Kundalini representa el mecanismo de evolución en los seres humanos» (*Kundalini for the New Age*, p. 87).

120. Sobre el significado contemporáneo del concepto de hibridación en un contexto poscolonial véase H. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, 1993.

121. Jung, «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*», en OC 13,1, § 84.

122. Jung, «Prólogo al libro de Abegg, *Ostasien Denkt Anders*», en OC 18/2, § 1483-1485.

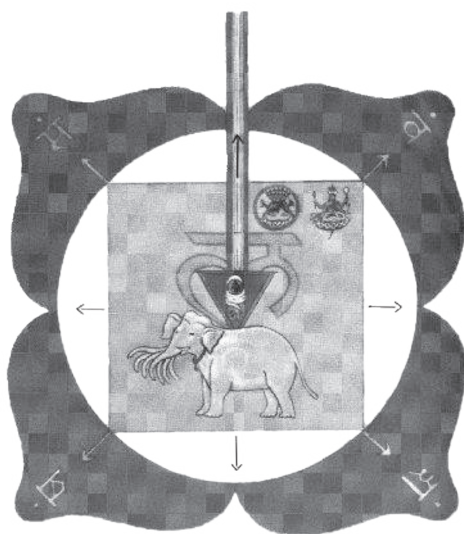
Así pues, desde el punto de vista de Jung, el resultado del encuentro entre la psicología occidental y el pensamiento oriental no era, en modo alguno, cuestión intrascendente, pues de él dependía la posibilidad misma de una psicología digna de este nombre[123]. La vigencia que todavía hoy conserva este seminario —en un clima histórico enormemente transformado— reside fundamentalmente en el modo en que enfoca esta cuestión fundamental, intentando situarla en el primer plano de la agenda psicológica, se acepten o no las soluciones provisionales de Jung al respecto.

123. Sobre el encuentro de la psicología occidental y el pensamiento oriental véase E. Taylor, «Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology», en A. Paranjpe, D. Ho y R. Rieber (eds.), *Asian Contributions to Psychology*, Nueva York, 1988, pp. 79-119.

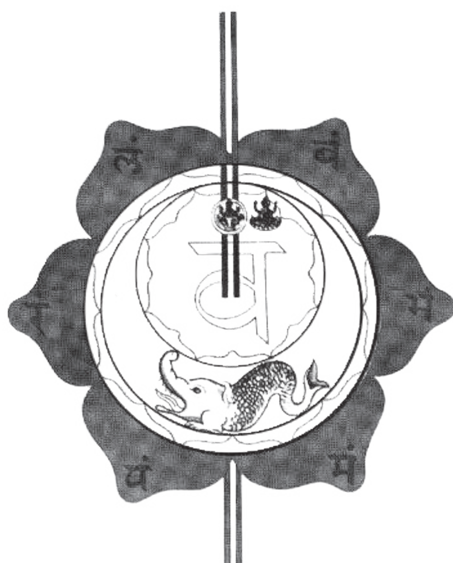
LA PSICOLOGÍA DEL YOGA KUNDALINI



1. Los cakras



2. Cakra Mûlâdhâra



3. Cakra Svâdhisthâna



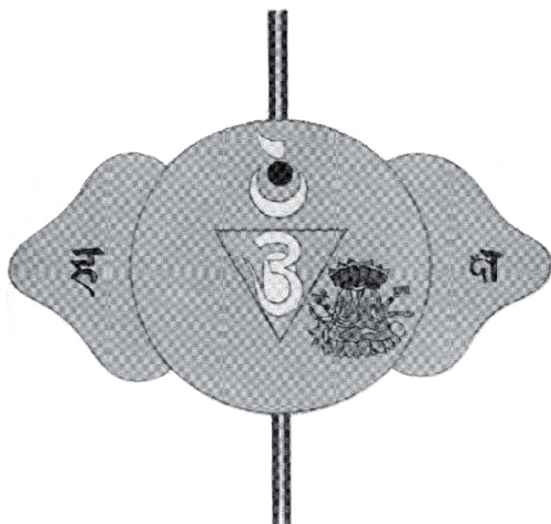
4. Cakra Manipûra



5. Cakra Anâhata



6. Cakra Visuddha



7. Cakra Âjñâ



8. Cakra Sahasrâra

PRIMERA SESIÓN
12 de octubre de 1932

Dr. Jung: Damas y caballeros, acabamos de celebrar un seminario sobre yoga tántrico[1], y como un acontecimiento semejante siempre da lugar a malinterpretaciones, voy a dedicar algún tiempo a la discusión y aclaración de cualquier pregunta que puedan tener. Incluso aquellos que no han asistido al seminario encontrarán esto interesante, supongo, pues ya con anterioridad he hablado de los cakras[2]. Además, en el estudio de nuestras visiones hemos alcanzado la fase en que comienzan a operar símbolos análogos a los del yoga tántrico. Como recordarán, hemos visto cómo las visiones de nuestra paciente, en su desarrollo natural y libre de influencias externas, nos han conducido al primer mándala. En la última sesión de nuestro seminario de primavera les mostré un mándala que se había creado a sí mismo, el mándala del niño dentro de los círculos, así como los intentos de la paciente para unirse con el niño[3]. Esto es ya un ingreso en el mándala, con lo que se inicia el

1. En referencia a la terminología, Hauer había comenzado su seminario señalando: «En lugar de yoga Kundalini yo suelo decir yoga tántrico, pues la palabra *Tantra* se utiliza para denominar las obras en las que se expone el yoga Kundalini» (HS, 1).

2. Véase *infra*, Apéndice I. En referencia a los cakras, Woodroffe señala: «Según la doctrina hindú, los *Cakras* son diferentes centros de conciencia, vitalidad y energía *tattvik*», en Arthur Avalon (pseudónimo de *sir* John Woodroffe): *The Serpent Power*, Londres, 1919, p. 16. Hauer los había definido como «símbolos de la experiencia de la vida, que muestran el significado real interno de una experiencia semejante y ayudan a uno a comprender e interpretar espiritualmente lo que ha vivido» (HS, 58).

3. La visión era como sigue: «Vi dos anillos de oro sobre el suelo negro. Uno de ellos era más pequeño, y estaba envuelto por el otro, más grande. Dentro del anillo más pequeño había un niño de sexo masculino, como si estuviera en el útero [es decir, en el centro]. Estaba rodeado de fluido amniótico. Yo quería llegar hasta el niño, que extendía su brazo hacia mí, pero daba la impresión de que yo no podía traspasar el círculo exterior»; a lo cual Jung había comentado: «Aquí comienza la psicología de los mándala», en *Interpretation of Visions*, vol. 6, junio de 1932, pp. 127-128.

simbolismo del yoga tántrico. No es, por tanto, irrelevante que discutamos este asunto ahora. Encaja bien con lo que hemos estado haciendo aquí. De hecho, nuestro seminario precedente nos ha conducido a la psicología del yoga tántrico, que hasta ahora he denominado psicología de los mándalas.

Me referiré en primer lugar a la cuestión planteada por la señora Bailward: «Entiendo que la *klésa asmitâ* contiene el germen de ser una personalidad» y la *klésa dvesa* «el deseo de ser dos» u odio[4]. ¿Se refiere el profesor Hauer aquí a la personalidad o a la individualidad? Y, si ha constituido la personalidad, ¿cómo puede ser el odio arrancado de raíz?

Bueno, existe la *klésa* de la división y la discriminación, del proceso de adquirir una personalidad, un *ego*, donde se da también el aspecto del odio. Las *klésas* son pulsiones, una forma natural instintiva en que la libido aparece por primera vez desde lo inconsciente. Es la energía psicológica, o libido, en su forma más simple de manifestación[5]. Ahora bien, de acuerdo con la enseñanza tántrica, hay también una pulsión tendente a la producción de una personalidad, algo que esté centrado y separado de otros seres, y esto sería la *klésa* de la discriminación. Es lo que uno describiría en términos psicológicos occidentales como pulsión o instinto de individuación.

4. Hauer definió las *klésas* como sigue: «Las raíces en el subconsciente se denominan *klésa* [...] término que yo traduzco como 'dolencia o la fuerza que causa la dolencia'» (HS, 37). Define la *klésa dvesa* como «el deseo de ser dos, de confrontar entre sí el propio ser y la propia personalidad, es el poder de ser uno mismo» (*ibid.*, p. 38), y la *klésa asmitâ* como «el carácter de ser un ego. El modo en que asumimos que *yo* pienso, *yo* siento o *yo* experimento es una cierta facultad en nosotros que se denomina *asmitâ*» (*ibid.*, p. 40). Dasgupta definió las *klésas* como «aflicciones» (S. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924, p. 104). Zimmer define *klésa* como «cualquier cosa que, al adherirse a la naturaleza del hombre, restringe o daña su manifestación de su verdadera esencia» (H. Zimmer, *Philosophies of India*, ed. de J. Campbell [Bollingen Series XXVI], Londres, 1953, p. 294). Él mismo define la *klésa asmitâ* como «la sensación y cruda noción: *Yo soy yo*: *cogito ergo sum*; el ego obvio que sirve de base a mi experiencia, es la esencia real y fundamento de mi ser» (Zimmer, *Philosophies of India*, p. 295). Define la *klésa dvesa* como sentimiento «de rechazo, disgusto, aversión, repugnancia y odio» (*ibid.*). Feuerstein afirma: «Las *klésas* proporcionan el marco dinámico de la conciencia fenoménica. Impulsan al organismo a desarrollar una gran actividad, a sentir, a pensar, a querer. En su condición de factores emocionales y motivacionales básicos, se encuentran en la raíz de toda la desgracia [...]. Así, la situación humana normal puede caracterizarse como producto de un error cognitivo [...], para el cual hay un remedio: la recuperación del 'mismo' como verdadera identidad del hombre» (*The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester, 1980, pp. 65-66).

5. En su comentario a los *Yoga Sutras* de Patanjali, Jung afirma que las *klésas* son «las pulsiones y apremios instintivos. Son los mecanismos compulsivos que están en la base del ser humano [...]. El desconocimiento de nuestro verdadero ser es el fundamento de todas las demás *klésas*» (*Modern Psychology* 3, p. 16).

El instinto de individuación se encuentra por todas partes en la vida, pues no hay vida en la tierra que no sea individual. Toda forma de vida se manifiesta naturalmente en un ser diferenciado; de otro modo, la vida no podría existir. Hay una pulsión vital innata de producir un individuo tan completo como sea posible. Por ejemplo, un pájaro con todos sus colores y plumas y el tamaño que corresponde a esa especie determinada. Así es como la *entelecheia*, la pulsión de realización, impulsa naturalmente al ser humano a ser él mismo. Si se le da una oportunidad de ser él mismo, con toda certeza se desarrollará hasta alcanzar su propia forma, si no hay obstáculos o inhibiciones de diferente tipo que le impidan realizar aquello que realmente está llamado a ser. Por ello, la *klésa* que contiene el germen de la personalidad puede igualmente denominarse *klésa* de individuación, porque lo que denominamos personalidad es un aspecto de la individuación. Aun cuando uno no llegue a ser una perfecta realización de sí mismo, sí que se convierte al menos en una persona y tiene, por tanto, una cierta forma consciente. Por supuesto, no se trata de una totalidad, es solo una parte, tal vez, y la verdadera individualidad de uno está todavía detrás del biombo, pero, con todo, lo que se manifiesta en la superficie es indudablemente una unidad. Uno no necesariamente es consciente de la totalidad, y quizá ocurra que otra gente vea con más claridad en ti que tú mismo. Así pues, individualidad la hay siempre. Está en todas partes. Todo lo que tiene vida es individual —un perro, una planta, cualquier cosa viviente—, solo que, por supuesto, dista mucho de ser consciente de su individualidad. Probablemente, un perro tiene una idea extraordinariamente limitada de sí mismo, comparada con la suma total de su individualidad. La mayor parte de las personas son egos, independientemente de cuánto piensen en sí mismos, pero al mismo tiempo son individuos, casi como si estuvieran individuados. Porque en cierto sentido están individuados desde el comienzo mismo de sus vidas, solo que no son conscientes de ello. La individuación solo tiene lugar cuando eres consciente de ello, pero la individualidad está siempre ahí, desde el comienzo de nuestra existencia.

Sra. Baynes: No logré entender de dónde viene el odio, *dvesa*.

Dr. Jung: El odio es lo que divide, la fuerza que discrimina. Así ocurre cuando dos personas se enamoran. Al principio son casi idénticos. Hay una gran cantidad de *participation mystique*, así que necesitan odio para poder separarse. Pasado un tiempo, todo se convierte en un odio salvaje; adquieren resistencias uno frente a otro, a fin de forzar la salida del otro: en caso contrario, permanecen en un estado de inconsciencia común que simplemente no pueden soportar. Uno se da cuenta también de esto en el análisis. Cuando se produce una transferencia excesiva, pasado un tiempo aparecen también las correspondientes resistencias. Esto también es un cierto odio.

Los antiguos griegos decían *phobos*, miedo, en lugar de odio. Decían que la primera cosa nacida había sido o bien *eros* o bien *phobos*. Unos decían que *eros* y otros que *phobos*, según sus temperamentos. Hay optimistas que dicen que lo real es el amor, y pesimistas que dicen que lo real es *phobos*. *Phobos* separa más que el odio, porque el miedo obliga a escapar, a irse del lugar del peligro.

Una vez, un hindú me planteó una cuestión filosófica: «Un hombre que ama a Dios, ¿necesita más o menos encarnaciones que un hombre que odia a Dios, para alcanzar su salvación final?». Bien, ¿qué responderían ustedes? Por supuesto, yo renuncié a dar una respuesta, y él dijo: «Un hombre que ama a Dios necesitará siete encarnaciones para llegar a ser perfecto, y un hombre que odia a Dios solo tres, porque ciertamente pensará en él y se aferrará a él mucho más que el hombre que ama a Dios». Esto, en cierto sentido, es verdad: el odio es un pegamento terrible. Así que, para nosotros, la expresión griega *phobos* es quizá mejor que odio como principio de separación. En India ha habido, y sigue habiendo, más *participation mystique* que en Grecia, y Occidente tiene, ciertamente, una mente más discriminadora que Oriente. Por tanto, como nuestra civilización depende en gran medida del genio griego, para nosotros se trata más bien de miedo que de odio.

Sra. Crowley: Pero parece que en los cakras el gesto más importante es expulsar el miedo.

Dr. Jung: Sí, pero los dioses siempre portan armas, y las armas no son precisamente expresión de amor.

Srta. Wolff: Tengo aquí mis notas, y creo descubrir qué fue lo que produjo la perplejidad de la señora Bailward. El profesor Hauer dijo, en alemán, *hasserfüllte Zweigung*, pero esto no significa exactamente «hacerse dos», sino más bien hacerse un sujeto frente a un objeto. Hay dos cosas[6]. La traducción inglesa no es fácil.

Dr. Jung: *Entzweiung* significa separación. ¿El resto de la pregunta?

Sra. Bailward: Me pregunto si el *yogin* consideraría el estado de odio una condición necesaria para la constitución de la individualidad.

Dr. Jung: Sí, no puede dejar de considerarlo así, porque todo el proceso del yoga, ya se trate de yoga clásico o de yoga Kundalini, tiene naturalmente una tendencia a hacer del individuo algo uno, de la misma manera que el dios es algo uno, como brahman, una unidad existente no-existente.

La pregunta sigue: «Y cuando ha constituido la individualidad, ¿cómo podría ser el odio destruido de raíz?».

6. Véase *supra*, nota 4.

Srta. Wolff: El profesor Hauer habló de los dos aspectos de *klésa*[7]. En la condición imperfecta —el aspecto *sthûla*—, la pulsión de ser un sujeto frente a un objeto está mezclada de odio. Pero en el aspecto *sûksma*, la misma pulsión es el poder de llegar a ser una personalidad.

Dr. Jung: Sí, un aspecto importante y sumamente desconcertante en toda esta terminología es que hay que distinguir siempre entre los aspectos *sthûla* y *sûksma*[8]. No hablo del aspecto *parâ* porque este es el que el profesor Hauer denomina metafísico. Debo confesar que es ahí donde, para mí, comienza la oscuridad. No me arriesgo a entrar ahí. El aspecto *sthûla* es simplemente el de las cosas tal como las vemos. El aspecto *sûksma* es el de lo que adivinamos sobre ellas, o el de las abstracciones y conclusiones filosóficas que obtenemos a partir de los hechos observados. Cuando vemos a personas haciendo un esfuerzo para consolidarse a sí mismos, para ser egos, y que por tanto se resisten y odian mutuamente, vemos el aspecto *sthûla* y solo somos conscientes de la *klésa* del odio, denominada *dvesa*. Pero si subimos un peldaño, de repente comprendemos que esta necia forma de odio, todas estas resistencias personales, son solo aspectos externos de cosas muy importantes y profundas.

Para citar un caso práctico: cuando una persona se queja de que está siempre regañando con su mujer o con la gente a la que quiere, y de que entre ellos se producen terribles escenas o resistencias, si se analiza a esa persona se descubre que tiene un ataque de odio. Ha estado viviendo en *participation mystique* con aquellos a los que ama. Se ha extendido por otras personas hasta hacerse idéntico con ellas, lo cual constituye una violación del principio de individualidad. Entonces se producen naturalmente resistencias, con objeto de mantenerlos separados. Yo digo:

«Desde luego, es una pena que estén ustedes siempre discutiendo, pero ¿no se dan cuenta de lo que pasa? Uno ama a alguien, se identifica con quienes ama y, por supuesto, prevalece sobre los objetos de su amor y

7. Hauer había dicho: «Las *klésa* están en el *citta* en dos formas o aspectos: en *sthûla*, que significa el aspecto tosco, grosero […], y el *sûksma*, o aspecto sutil» (HS, 37). Y también: «El aspecto sutil o *sûksma* de *dvesa* es el poder de ser una personalidad diferenciada; tal es la fuerza metafísica que crea o hace posible la personalidad. Pero el aspecto *sthûla* es el que experimentamos en la vida ordinaria, que está mezclada de odio» (*ibid.*, 38).

8. Hauer había dicho que, según el yoga tántrico, hay tres aspectos de realidad: *sthûla*, *sûksma* y *parâ*: «El aspecto *sthûla* denota la realidad tal como aparece a nuestro sentidos […]. Detrás de este, o activo como fuerza dinámica detrás del aspecto *sthûla*, nos encontramos el aspecto *sûksma*, que traducido literalmente significa aspecto sutil, fino (*ibid.*, 26). Definió el aspecto *parâ* como «la causa y la verdadera esencia de dichos centros de energía. Porque más allá de esas fuerzas dinámicas de tipo sutil […] hay una fuerza que no puede ser ya concebida en términos de energías cósmicas […]. Entramos aquí en la esfera religiosa, que está relacionada con la divinidad tal como esta es según su esencia íntima» (*ibid.*, pp. 26-27).

los reprime mediante su propia identidad autoevidente. Los trata como si fueran uno mismo, y es natural que se produzcan resistencias. Es una violación de la individualidad de esas personas, y constituye un pecado también frente a la propia individualidad. Semejantes resistencias son un instinto enormemente poderoso e importante: tienes resistencias, escenas y desengaños para que finalmente llegues a ser consciente de ti mismo. Y entonces el odio desaparece».

Este es el aspecto *sûksma*.

Si una persona entiende esto plenamente, lo aceptará y dejará de preocuparse. En otras palabras: cuando ama, sabe que pronto odiará. Por ello, sonreirá en la subida y llorará en la bajada, como Till Eulenspiegel[9]. Comprenderá la paradoja de la vida, el hecho de que no puede ser perfecto ni siempre plenamente uno consigo mismo. Nuestro ideal es la unidad, tener en la vida situaciones absolutamente claras. Pero esto es imposible, pues resulta demasiado unilateral, y nosotros no somos unilaterales. Como ve, el proceso analítico arranca el odio de raíz explicando el aspecto *sûksma*, es decir, el aspecto vinculado al nivel del entendimiento, la abstracción, la teoría, la sabiduría. Y así es como aprendemos que lo que constituye un hábito deplorable, por ejemplo, o estados de ánimo inaguantables o desavenencias inexplicables en el aspecto *sthûla*, es algo completamente distinto en el aspecto *sûksma*.

Y ahora una segunda cuestión: ¿Hay un correlato psicológico del *tattva*[10] y el *samskâra*[11]? Bueno, el *tattva*, que es la esencia de las cosas, viene a ser, desde el punto de vista psicológico, el aspecto *sûksma* de las cosas. El término libido, o energía, constituye un buen ejemplo de *tattva*. No se trata de una sustancia, sino de una abstracción. La energía no puede ser observada en la naturaleza; no existe. Lo que existe en la naturaleza es la fuerza natural, como una cascada, una luz, un

9. Se trata de una analogía empleada por Jung en varias ocasiones. Cf. OC 7, § 47. Y también: *Nietzsche's «Zarathustra»: Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, ed. de J. Jarrett (Bollingen Series XCIX) Princeton/Londres, 1988, vol. 1, p. 226. Los editores de las cartas de Jung ofrecen la siguiente nota: «Till Eulenspiegel es un personaje popular del folclore alemán, que representa la superioridad del campesino tenaz sobre los mercaderes y habitantes de las ciudades. La primera colección de sus bromas y humoradas se publicó en 1515. En una de las historias, Till Eulenspiegel, a diferencia de sus compañeros, se alegra de estar subiendo una montaña, al pensar que pronto llegará la bajada» (*Letters*, vol. 2, p. 603).

10. Hauer había traducido *tattva* «literalmente como es-idad o en alemán *Dasheit*. *Esidad* significa esa fuerza oculta en todo el universo que tiene una cierta tendencia a crear y mover de una cierta manera: eso y eso» (HS, 31).

11. Hauer había traducido *samskâra* como «el artífice que hace cosas de modo tal que son realmente un compuesto operativo, un todo activo» (HS, 41). Comenta: «En este momento, lo que pensamos, el modo en que nos sentamos, cómo hablamos, todo ello está causado por *samskâra*. Si pensamos que ahora estamos hablando libremente, si lo experimentamos como algo dado en nuestra conciencia [...] se trata de una ilusión» (*ibid.*, 42).

fuego o un proceso químico. Luego aplicamos el término *energía*, pero la energía en sí misma no existe, por más que uno pueda comprarla en las centrales eléctricas. Esto es solo una energía metafórica. La energía, en sentido propio, es la abstracción de una fuerza física, una cierta cantidad de intensidad. Es un concepto referido a las fuerzas físicas en su aspecto *sûksma*, donde no son ya manifestaciones sino *tattva*, esencia, abstracción. Saben ustedes, la mente oriental tiende a «concretar» —cuando llega a una conclusión o construye una abstracción, esto es ya una substancia, algo visible y audible que casi se puede tocar—. Por el contrario, entre nosotros ese proceso resulta más bien espurio, como cuando un concepto como el de energía se populariza enormemente, hasta el punto de que acaba siendo empleado por cualquier obrero. Entonces, por supuesto, la gente da por hecho que la energía debe ser algo que uno puede embotellar: que se puede vender y comprar, así que debe de ser algo tangible. Aquí, la cualidad concretualista de la mente oriental aparece también entre nosotros. Porque, en realidad, la energía no es algo sustancial: se trata más bien de una conformidad de las cosas o, digamos, de la intensidad de varios procesos físicos o materiales. En Oriente, cuando alguien habla de *tattva*, lo concibe como algo ya existente y, téngase presente, como existencia plena —como si un *tattva* pudiera realmente hacérseles visible—. No sé si todo el mundo ha tenido una visión del *tattva*, pero bien podría ser, porque pueden visualizar cualquier concepto, por muy abstracto que sea. Así, el *tattva,* que en Oriente es una cosa concreta, tiene entre nosotros un aspecto *sûksma*, es una abstracción, una idea. El concepto de energía es un ejemplo muy adecuado, pero hay por supuesto otras ideas del mismo tipo, como por ejemplo los principios de la gravedad o la idea de átomo, o de electrones —todos estos son los equivalentes de los *tattvas*—. En psicología, como digo, sería la libido, que también es un concepto.

Y en cuanto al *samskâra*, si lo entendemos como algo concreto, la verdad es que no tiene analogía posible entre nosotros. Somos incapaces de concretizar tales cosas. Es una enseñanza enteramente filosófica que para nosotros tiene solo una cierta validez en la medida en que creamos en la migración de las almas, la reencarnación o cualesquiera condiciones preexistentes. Nuestra idea de la herencia sería algo semejante a la idea de *samskâra*, como también nuestra hipótesis de lo inconsciente colectivo. Porque la mente de un niño no es en modo alguno una tabla rasa. La mente inconsciente está saturada de todo un rico mundo de imágenes arquetípicas. Los arquetipos son condiciones, leyes o categorías de la fantasía creadora, y por tanto el equivalente psicológico del *samskâra*. Pero tengan en cuenta que, para la mente oriental, la doctrina del *samskâra* es tan diferente de esta definición que tal vez un

hindú se opondría a mi intento de comparación. En cualquier caso, las imágenes arquetípicas son lo más cercano que podemos descubrir.

Dr. Reichstein: Quiero preguntarle sobre el aspecto *sthûla*. Yo pensaba que *sthûla* era el aspecto más físico, mientras que *sûksma* era el más psicológico, y no solo el abstracto. Porque no puede ser percibido solo por el intelecto. Se trata de un peculiar tipo de ser relacionado con las cosas.

Dr. Jung: Tiene usted mucha razón, pero el aspecto psicológico de las cosas implica también una filosofía sobre ellas. Por ejemplo, tome el aspecto psicológico de una silla. Tiene tanto un aspecto *sthûla* como *sûksma*. Se trata de un fenómeno físico y, como tal, resulta obvia en su aspecto *sthûla*. Pero en su aspecto *sûksma* no es obvia, el aspecto *sûksma* es la idea. Como ocurre en la doctrina platónica en torno al *eidolon*, el *eidos* de una cosa es el aspecto *sûksma*. Solo que en Platón podemos percibir todavía concretizaciones: afirma que todas las cosas son derivados o imitaciones imperfectas de los *eidola* que se guardan en una suerte de almacén celestial, en el que están los modelos de toda cosa existente. De esta manera, todas las formas de nuestro mundo empírico procederían de dichos *eidola*. Esta idea es el aspecto *sûksma* o, si lo prefiere, la psicología de las cosas. Pero para nosotros, las ideas platónicas, que Platón consideraba realmente existentes, son conceptos psicológicos, o incluso meras ilusiones y supuestos. Porque incluso si aceptamos que hay un almacén celestial semejante, en el que existen realmente los modelos de las cosas, no tenemos la menor seguridad al respecto. Pensar de este modo no produce la cosa. En cambio, cuando la mente primitiva piensa una cosa, esta existe. Un sueño, por ejemplo, es para ellos tan real como esta silla. Ellos tienen que poner gran cuidado para no pensar ciertas cosas, pues el pensamiento puede convertirse fácilmente en realidad. También nosotros seguimos procediendo así cuando, por ejemplo, decimos algo y simultáneamente tocamos madera.

Sra. Diebold: ¿El aspecto *sûksma* se correspondería con la «cosa en sí» de Kant (*das Ding an sich*)?

Dr. Jung: Sí, como también su empleo del término *noumenon*. El *noumenon* es la idea, la esencia espiritual de una cosa. Kant, sabe usted, era ya un hombre muy crítico, y en su *Crítica de la razón pura*[12] dice que la cosa en sí, *das Ding an sich*, es un concepto límite puramente negativo, que no garantiza que dicha cosa exista en modo alguno. Simplemente emplea ese concepto para expresar el hecho de que, tras el mundo de los fenómenos, hay algo sobre lo cual no podemos decir nada. Pero

12. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 2.ª ed. (1788).

en sus cursos de psicología habló de una pluralidad de *noumena* —de la existencia de muchas cosas en sí— lo cual constituye una contradicción con su *Crítica de la razón pura*[13].

Sra. Corwley: ¿No se trataría en realidad de un arquetipo?

Dr. Jung: Sí, el *eidos* en Platón es, por supuesto, el arquetipo. El término «arquetipo» viene de san Agustín, quien lo empleó en un sentido platónico. Era, en este sentido, un neoplatónico, como muchos otros filósofos en aquellos tiempos. Pero para ellos no se trataba de un concepto psicológico. Las ideas eran pensadas como algo concreto, esto es, hipostasiadas, que es una palabra excelente. Dense cuenta de que hipóstasis no es lo mismo que hipótesis. Una hipótesis es una asunción que yo hago, una idea que me he formado para intentar explicar hechos. Pero en todo momento sé que se trata de algo que simplemente supongo, y que mi idea sigue necesitando una prueba. Hipótesis significa poner algo que no está ahí como soporte de otra cosa. El término correspondiente alemán es *Unterstellung*. No hay término inglés, que yo sepa, que tenga exactamente el mismo significado. Podría tratarse de una asunción, pero podría tener también un matiz negativo de insinuación. Por su parte, hipóstasis significa que hay algo debajo que *es* sustancial, sobre lo cual descansa algo distinto.

Sr. Dell: ¿De qué raíz viene hipóstasis?

Dr. Jung: *Histemi* es el verbo griego que significa estar de pie, y *hypo* significa «debajo». La misma raíz se encuentra en la palabra griega *ikonostasis*, que, en la Iglesia ortodoxa griega, designa el fondo, tras el altar, donde se encuentran las imágenes de los santos. La imagen o pintura de un santo se denomina icono, e iconostasio es el lugar sobre el que se levanta, normalmente un pedestal o un muro sobre el cual se colocan tales imágenes o pinturas. Hacer una hipóstasis significa inventar algo que pende del aire. No tiene base, pero uno asume que la tiene, y afirma que es algo real. Por ejemplo, uno inventa la idea de un *tattva* y declara que no se trata en modo alguno de una simple palabra, *flatus vocis* sin nada debajo. Dice que *tattva* es una esencia. Se trata de algo substancial: hay algo por debajo que lo sostiene. Una hipóstasis contiene siempre la asunción de que hay una cosa real, y la mente natural

13. En la conferencia que pronunció en 1898 ante la Sociedad Zofingia titulada «Pensamientos sobre la esencia y el valor de la investigación especulativa» («Gedanken über Wesen und Wert spekulativer Forschung»), Jung había criticado el concepto kantiano de *Ding an sich*, oponiéndose a la rígida distinción kantiana entre el ámbito de lo cognoscible, fenoménico, y el ámbito incognoscible, nouménico y sosteniendo que la ciencia hace progresivamente conocido lo nouménico. Zofingia Lectures, en CW A, § 195-199. También comentó las lecciones kantianas de psicología (*Vorlesungen über Psychologie*, Leipzig, 1889) en *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (OC 7, § 260, nota 7).

primitiva está siempre hipostasiando. En nuestros mejores momentos, cuando somos un poco supersticiosos, también tenemos hipóstasis.

Sr. Dell: ¿La hipóstasis de la gravedad hace que caiga la manzana?

Dr. Jung: Sí, se asume que la cosa existe y eso hace que la manzana caiga. O, por ejemplo, Kant, en su famosa discusión sobre la hipótesis de Dios, sobre si Dios existe o no existe. Cuando alguien dice que Dios existe, lo único que hace es decirlo, pero su afirmación no significa que haya un Dios. Puede decir que Dios existe, pero quizá no hay Dios. Pero cuando se hipostasia, al decir que Dios existe se asume que Dios realmente existe. Se produce a Dios, con lo cual existe realmente. Uno puede producir una gran cantidad de situaciones desgraciadas simplemente afirmando que algo es de determinada manera. Esto es lo que hace el ánimus y lo que uno siempre objeta al ánimus. «Oh, yo pensé que...», y sucede que la casa se quema porque uno pensó que había apagado el fuego. Pero, por desgracia, la casa se ha quemado.

Sra. Baynes: ¿No es cierto que todos los principios heurísticos tienden a convertirse en hipóstasis?

Dr. Jung: Hay un riesgo de que así ocurra, ciertamente. Tan pronto como una hipótesis ha dado prueba de su aplicabilidad tiende a convertirse en verdad, a convertirse en hipóstasis; y nos olvidamos por completo de que es solo una hipótesis, una teoría intencionada y arbitraria de nuestra parte.

Dr. Kranefeldt: La teoría de la sexualidad de Freud podría considerarse una hipótesis que más tarde se convirtió en hipóstasis.

Dr. Jung: Exacto: prueba su verdad a partir de una cierta cantidad de hechos, y luego se asume que debe ser verdadera. Pero, en fin, todo esto es pura discusión sobre conceptos, y en el yoga tántrico hemos visto cosas que requieren explicación adicional desde el punto de vista psicológico.

Sra. Sawyer: Cuando el profesor Hauer habló de los cakras, denominó mándala solo a la imagen contenida en cada uno de ellos. ¿No podríamos denominar mándala a la totalidad del cakra?

Dr. Jung: Sí, los cakras también son a veces denominados mándalas. Naturalmente, el profesor Hauer no asocia al mándala el significado técnico que nosotros le atribuimos. A la totalidad de la imagen él la denominó *padmâ*, el loto, o *cakra*[14]. Mándala significa anillo o círculo. Puede ser un círculo mágico, por ejemplo, y puede ser un círculo sin más. Hay sutras védicos en los cuales la serie de los capítulos forma un círculo que se denomina mándala: y se dice, por ejemplo, tercer mándala, capítulo 10, versículo 15. Mándala es simplemente el nombre del círculo.

14. Hauer había dicho: «Cakra significa círculo, pero también se denomina *padmâ*, que significa flor de loto» (HS, 61).

Sra. Sawyer: Pero también denominó mándala a un cuadrado[15].

Dr. Jung: Sí, también lo denomina mándala, y también cualquier cosa dentro de él es, por supuesto, un mándala, y eso es exactamente lo que pueden ustedes observar en los dibujos lamaísticos[16]: el mándala, el loto, está dentro, lo mismo que el templo y el monasterio de muros cuadrangulares, todo ello rodeado por el círculo mágico. Por encima están los dioses y debajo las montañas. Entre nosotros, el término «mándala» ha adquirido una importancia que no posee en la India, donde es simplemente uno de los *yantras*[17], un instrumento ritual en el culto lamaístico y en el yoga tántrico. Porque, ténganlo en cuenta, la escuela tántrica es poco conocida en la India: podrían preguntar a millones de hindúes y no tendrían ni la más mínima idea de en qué consiste. Es como si preguntasen a respetables ciudadanos de Zúrich qué tienen que decir acerca de la escolástica: sabrían sobre el tema tanto como el hindú sabe sobre yoga tántrico. Y si preguntasen a un hindú qué es un mándala, les diría que un mándala es una mesa redonda o cualquier otra cosa circular. Pero para nosotros es un término específico. Ni siquiera en el marco de la escuela tántrica tiene el mándala la importancia que posee para nosotros. Nuestra idea al respecto se aproxima sobre todo al lamaísmo, la religión tibetana, pero esta es escasamente conocida, y sus manuales han sido traducidos solo en fecha muy reciente, hace apenas diez años. Una de sus fuentes fundamentales es el *Shrichakrasambhara*, un texto tántrico traducido por *sir* John Woodroffe[18].

Dr. Barker: El profesor Hauer dijo que en el segundo cakra de la región del agua, uno se sumerge en la vida sin reserva alguna[19]. Pero dicha región está todavía muy por encima de nosotros. Resulta difícil

15. En su descripción del *mûlâdhâra cakra*, Hauer se había referido al «cuadrado o mándala de la tierra» (HS, 71).

16. [Nota la la edición de 1932: «Véase la portada de *The Golden Flower*»]. Jung y Wilhelm, *The Secret of the Golden Flower*, Londres/Nueva York, 1931. Esta ilustración se reproduce también en «Sobre el simbolismo del mándala» (OC 9/1,12, fig. 1) y *Psicología y alquimia* (OC 12, fig. 43).

17. Zimmer afirma que «la imagen sagrada figurativa o *prâtima* [entre las cuales incluye el mándala] es solo un elemento más dentro de la amplia familia de imágenes sagradas representativas (*yantras*)» (*Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, trad. de G. Chapple y J. Lawson, Princeton, 1984, p. 29).

18. Este texto fue en realidad editado y traducido por Kazi Dawa-Samdap: *Shrichakrasambhara: A Buddhist Tantra* (Tantric Texts 7), London, 1919. La colección estaba bajo la supervisión editorial general de Woodroffe, que escribió un prólogo para este volumen. La biblioteca de Jung contenía los volúmenes de esta colección, publicados entre 1914 y 1924. Jung ofreció un extenso comentario de este texto en sus conferencias en la Eidgenössische Technische Hochschule de 1938-1939. Cf. *Modern Psychology* 3, pp. 42-120.

19. Hauer había descrito el segundo cakra, *svâdhisthâna* como «la vida que vivimos sin límites y sin pensar, simplemente arrojándonos al río de la vida, dejándonos llevar y fluyendo hacia todo lo que nos sale al paso» (HS, 75).

creer esta interpretación, pues si el adolescente entra en la vida sin reservas, es como si estuviera yendo de lo superior a lo inferior.

Dr. Jung: Al preguntar tales cosas, interpreta usted el papel del que «desconcierta el mundo»[20]. Con esto toca usted un punto realmente desconcertante, porque cuando se intenta traducir este material a los términos de la psicología, se llega a conclusiones fascinantes. Fíjese, si no, en el *mûlâdhâra cakra*[21], que parece muy simple. Su localización psicológica está en el perineo. Con ello parece que ya sabemos todo lo que hay que saber, pero ¿qué es *mûladhâra* psicológicamente? Uno se lo representa como una región bajo el abdomen, relacionada con la sexualidad y con todo tipo de cosas desagradables. Pero *mûlâdhâra* no es eso. *Mûlâdhâra* es algo bastante diferente. Quizá deberíamos examinar el segundo cakra primero[22].

En el sistema de los cakras, el océano con el monstruo marino está por encima, pero en realidad en nuestra psicología lo descubrimos siempre debajo —pues la marcha a lo inconsciente es siempre un descenso—. Por tanto, *mûlâdhâra* debe ser algo muy diferente de lo que nos inclinaríamos a pensar. ¿Han estado alguna vez en *mûlâdhâra*? Algunos de ustedes podrían decir que han estado en lo inconsciente, en el océano, y que allí han visto al leviatán. Supongamos que ustedes han realizado efectivamente ese viaje nocturno por mar y han luchado con el gran monstruo. Esto querría decir que han estado en *svâdhisthâna*, el segundo centro, la región del agua. Pero entonces, ¿han estado también en *mûlâdhâra*? Surge aquí una gran dificultad. Quizá se queden desconcertados cuando les explique mi propia concepción del *mûlâdhâra*. Miren, *mûlâdhâra* es un mundo completo. Cada cakra[23] es un mundo completo. Quizá recuerden la imagen que les mostré de una paciente, en la que esta aparecía en las raíces de un árbol y luego encima, estirándose para alcanzar la luz[24]. Entonces, ¿dónde estaba esa mujer cuando se hallaba entre las raíces?

Respuesta: En *mûlâdhâra*.

20. Término empleado para describir a Kundalini en el *Satr-cakra-nirûpana*. Véase *infra*, Apéndice IV, p. 170.

21. Hauer había descrito *mûlâdhâra* como «el cakra que sostiene la raíz de las cosas. Es la región de la tierra, del poder creativo del hombre y la mujer [...] el fundamento del mundo» (HS, 68).

22. La representación del *svâdhisthâna cakra* muestra un *makara*, un monstruo marítimo mitológico, en el agua. Véase *supra*, fig. 3.

23. Hauer había definido los cakras como «símbolos de la experiencia de la vida» (HS, 58).

24. [Nota a la edición de 1932: «Véase *The Golden Flower* n.º 5»]. En OC 13, fig. A5. Esta ilustración fue también reproducida en «Sobre el simbolismo del mándala» (OC 9/1, fig. 25). No obstante, la descripción parece corresponderse más exactamente con una visión de Christiana Morgan analizada por Jung el 25 de febrero de 1931. Véase *The Visions Seminar*, vol. 2, p. 77.

Dr. Jung: Sí. ¿Y a qué condición correspondería eso en la realidad?

Srta. Hannah: ¿A la del sí-mismo dormido?

Dr. Jung: Por supuesto. El sí-mismo está entonces dormido. ¿Y en qué nivel está el sí-mismo dormido y el ego consciente? Aquí, por supuesto, en este mundo consciente, en el que nos encontramos todas las personas razonables y respetables, los individuos adaptados, como se dice. Todo va viento en popa: almorzamos, fijamos citas, somos ciudadanos perfectamente normales de determinados países. Estamos sometidos a determinadas obligaciones, y no es fácil eludirlas sin volverse neurótico; tenemos que atender a nuestros deberes. Así pues, estamos todos en las raíces, viviendo entre nuestro sostén de raíces («sostén de raíces» es la traducción literal de *mûlâdhâra*). Estamos efectivamente arraigados en este mundo —por ejemplo, cuando compran ustedes su billete al conductor del tranvía, o su entrada para el teatro, o pagan al camarero—, esa es la realidad palpable. Y entonces el sí-mismo está dormido, lo cual quiere decir que todas las cosas referentes a los dioses están dormidas.

Ahora, tras esta afirmación desconcertante, tenemos que investigar si dicha interpretación es realmente justificable. Yo no estoy seguro en modo alguno. Estoy incluso convencido de que el profesor Hauer no estaría de acuerdo conmigo en este punto. Al abordar estas cuestiones, se necesita una gran cantidad de psicología para hacerlas digeribles para la mente occidental. Si no nos empleamos a fondo, corriendo el riesgo de cometer muchos errores al asimilarlo a nuestra mentalidad occidental, simplemente nos envenenamos con ello. Porque todos estos símbolos tienen una tremenda tendencia a seguir resonando en nuestras cabezas. De alguna manera, atrapan lo inconsciente y siguen resonando en nosotros. Pero, en nuestro sistema, constituyen un cuerpo externo —*corpus alienum*— e inhiben el crecimiento y desarrollo natural de nuestra propia psicología. Es como un crecimiento secundario o un veneno. Por ello, hay que hacer esfuerzos casi heroicos para dominar estas cosas, hay que hacer algo contra esos símbolos para despojarlos de su influencia. Quizá no entiendan del todo lo que quiero decir, pero tómenlo como una hipótesis. Es más que una hipótesis, es una verdad. Son muchas las veces en que he visto cuán dañina puede ser su influencia.

Si asumimos que *mûlâdhâra*, al ser la raíz, es la tierra sobre la cual estamos, debe tratarse necesariamente de nuestro mundo consciente, porque aquí es donde estamos, sobre esta tierra, y aquí se encuentran las cuatro esquinas de esta tierra. Estamos en el mándala de la tierra. Y cualquier cosa que digamos de *mûlâdhâra* es verdad respecto de este mundo. Es un lugar donde la humanidad es víctima de impulsos, instintos, lo inconsciente y la *participation mystique*, donde nos hallamos en un lugar oscuro e inconsciente. Somos víctimas desdichadas de las circunstancias, nuestra razón puede hacer poco en la práctica. Desde lue-

go, cuando los tiempos están tranquilos, cuando no hay tormentas psicológicas de importancia, podemos hacer algo con ayuda de la técnica. Pero entonces llega una tormenta, por ejemplo una guerra o una revolución, y todo queda destruido y ya no estamos en parte alguna.

Más aún, cuando nos hallamos en este espacio tridimensional, hablando con sentido y haciendo cosas que aparentemente tienen significado, somos no-individuales, somos meros peces en el mar. Solo en ocasiones tenemos un vislumbre del siguiente cakra. Algo sucede en ciertas personas los domingos por la mañana, o quizá incluso una vez al año, por ejemplo en Viernes Santo, y sienten una leve pulsión de ir a la iglesia. Muchas personas, en cambio, tienen la pulsión de irse a la montaña, a la naturaleza, donde tienen otro tipo de emoción. La bella durmiente experimenta un leve sobresalto. Algo de lo que no podemos dar cuenta se inicia en lo inconsciente. Alguna pulsión extraña, soterrada, fuerza a estas personas a hacer algo que no es lo ordinario. Así, podemos aceptar que el lugar donde duerme el sí-mismo, el no-ego psicológico, es el lugar más banal del mundo: una estación de tren, un teatro, la familia, la situación profesional de uno: allí, los dioses duermen. Allí somos razonables, o tan poco razonables como animales inconscientes. Y esto es *mûlâdhâra*.

Si esto es así, entonces el siguiente cakra, *svâdhisthâna*, debe ser lo inconsciente, simbolizado por el mar. Y en el mar hay un enorme leviatán que amenaza con aniquilarnos. Por lo demás, debemos recordar que estos símbolos han sido elaborados por varones. El yoga tántrico, en su forma antigua, es sin duda producto de varones, por tanto podemos esperar una buena dosis de psicología masculina. No debe sorprender, en consecuencia, que en el segundo cakra aparezca la media luna, que es naturalmente un símbolo femenino. Por tanto, el conjunto se presenta en la forma del *padmâ* o loto, y el loto es la *yoni* (*padmâ* es simplemente el nombre hierático, la metáfora que alude a *yoni*[25], el órgano femenino).

Sra. Sawyer: El profesor Hauer dijo que la luna creciente no era un símbolo femenino, sino que pertenecía a Siva[26].

Dr. Jung: Esto es así en Oriente, y si pregunta usted a un hindú por estas cosas, nunca admitiría la posibilidad de situar *mûlâdhâra* por encima de *svâdhisthâna*. El punto de vista es absolutamente diferente. Si les

25. Hauer había descrito la representación de este cakra como sigue: «Dentro hay un círculo, el pericarpio, que contiene el mándala del loto blanco [...]. Hay una media luna, también blanca» (HS, 74).

26. Hauer había dicho: «La media luna en *svâdhisthâna* representa a Siva», a lo cual la señora Sawyer preguntó: «¿No es acaso la media luna, normalmente, un símbolo femenino?». Hauer respondió: «No en la India. Allí, la luna llena es siempre el signo de Siva» (HS, 84).

pregunta por la analogía con el sol, la rechazarían igualmente, pero se puede mostrar que el simbolismo del mito del sol está también aquí.

Sra. Crowley: Su simbolismo no puede ser el mismo que el nuestro. Sus dioses están en la tierra.

Dr. Jung: Naturalmente. Mire usted, para un hindú lo normal es no hallarse en este mundo. Por tanto, si asimila usted estos símbolos, si se mete en la mentalidad hindú, se pone usted cabeza abajo, se pone usted al revés. Ellos tienen lo inconsciente arriba, nosotros abajo. Todo es justo lo contrario. El sur, en nuestros mapas, está abajo, pero en Oriente el sur está arriba y el norte abajo, y Oriente y Occidente están intercambiados. Es justo el sentido opuesto.

Pues bien, el segundo centro tiene todos los atributos que caracterizan lo inconsciente. Por tanto, podemos aceptar que la vía de salida de la existencia *mûlâdhâra* conduce al agua. Un conocido mío, no analizado, ha tenido con bastante frecuencia sueños interesantes que representan esto, todos ellos idénticos. Se veía a sí mismo yendo por un camino, una callejuela o un sendero, bien en vehículo o a pie —el sueño siempre comenzaba con un movimiento semejante— y entonces, para su gran asombro, todos estos caminos conducían inexorablemente al agua, el segundo cakra.

Por ello, la primerísima demanda de todo culto mistérico ha sido siempre acudir al agua, a la fuente bautismal. El camino hacia cualquier desarrollo superior pasa siempre por el agua, con el peligro de ser devorado por el monstruo. Nosotros, hoy en día, diríamos que no es este el caso del bautismo cristiano, pues ser bautizado no entraña peligro alguno. Pero si analizan ustedes los hermosos mosaicos del baptisterio ortodoxo de Ravena (que data del siglo IV o de comienzos del siglo V, cuando el bautismo era todavía un culto mistérico), verán cuatro escenas pintadas en el muro: dos describen el bautismo de Cristo en el Jordán; y la cuarta representa a san Pedro ahogándose en un lago durante una tormenta, y al Salvador que lo rescata[27]. El bautismo es un ahogamiento simbólico. En Rusia hay ciertas sectas que, para hacer esto real, ponen a la gente debajo del agua tanto tiempo que, en ocasiones, llegan a ahogarse. Se trata de una muerte simbólica de la que surge nueva vida,

27. Jung da cuenta de esta experiencia en MDR, 314-318. Dice allí que había pedido a un conocido, que iba a Ravena, que hiciera fotos para él, pero este conocido se enteró de que esos mosaicos no existían (*ibid.*, p. 315). Aniela Jaffé señala que Jung explicó esto como una «nueva creación súbita de lo inconsciente, surgida de sus pensamientos sobre iniciación arquetípica. La causa inmediata de su plasmación residía, según su propia opinión, en la proyección de su ánima sobre Gala Placida» (*ibid.*, p. 316). Los recuerdos que Jung ofrece de los mosaicos en MRD difieren un tanto de los que se presentan aquí. Estas diferencias se exponen en D. Noel, «A Viewpoint on Jung's Ravenna Vision»: *Harvest: Journal for Jungian Studies* 39 (1993), pp. 159-163, que ofrece una nueva valoración de todo el episodio.

un niño recién nacido. Los iniciados, a menudo, son después alimentados con leche, como ocurría en el culto de Atis, en el que tras bautizarse la gente era alimentada con leche durante ocho días como si fueran bebés, y luego recibían un nuevo nombre[28].

Así pues, el simbolismo del cakra *svâdhisthâna* es la idea universal del bautismo por agua con todos sus riesgos de morir ahogado o devorado por el *makara*. Hoy en día, en lugar de mar o leviatán decimos «análisis», que es igualmente peligroso. Uno se sumerge bajo el agua, se familiariza con el leviatán que allí habita, y esto se convierte en fuente de regeneración o de destrucción. Y si esta analogía es verdadera, también debe serlo la analogía del mito solar, porque toda la historia bautismal se encuentra en el mito solar. El sol vespertino se hace viejo y débil, y por ello se ahoga. Se hunde en el mar de Poniente, viaja bajo las aguas (el viaje marítimo nocturno) y surge renacido en Oriente, por la mañana. Así, yo llamaría al segundo cakra el cakra o mándala del bautismo, o del renacimiento, o de la destrucción, sea cual sea la consecuencia del bautismo.

Podemos decir también algo sobre los detalles de este cakra. El rojo ardiente se entiende perfectamente. *Mûlâdhâra* es oscuro, el color de la sangre, de la pasión oscura. Pero el rojo bermellón de *svâdhisthâna* contiene mucha más luz, y si se asume que tiene alguna relación con el curso solar, podría tratarse de los rayos del sol cuando se pone o nace, pues el color del crepúsculo o los últimos rayos del sol representan un tipo de rojo más bien húmedo. Entonces, tras el segundo centro, podríamos esperar la manifestación de una vida recién nacida, una manifestación de luz, intensidad y alta actividad, y eso sería *manipûra*[29]. Pero antes de hablar de este centro debemos completar el estudio del segundo cakra. Resulta característico que en Oriente no sitúen estos cakras bajo nuestros pies, sino por encima. Nosotros situaríamos *mûlâdhâra* por encima, pues es nuestro mundo consciente, y el siguiente cakra estaría por debajo. Lo sentimos así porque nosotros, realmente, comenzamos arriba. Aquí todo está cambiado. Nosotros comenzamos en nuestro mundo consciente, por eso podemos decir que nuestro *mûlâdhâra* podría no estar abajo en el vientre, sino arriba en la cabeza. Como pueden ver, esto pone todo cabeza abajo.

Sra. Sawyer: Pero en lo inconsciente ocurre lo mismo.

Dr. Jung: ¡Ah! ¡Aquí viene lo inconsciente, en el que *les extrêmes se touchent*. Allí, todo es a la vez sí y no, y el *mûlâdhâra* está tanto arriba

28. Jung ofrece una interpretación del mito de Atis en *Símbolos de transformación* (OC 5, § 659-662).

29. Hauer había definido el cakra *manipûra* como sigue: «*Mani* significa perla o joya, y *Pûra* es la abundancia o la riqueza. Lo podríamos denominar tesoro de perlas o tesoro de joyas».

como abajo. Hallamos una analogía en el sistema tántrico de los cakras. ¿Cuál es la analogía entre *âjñâ*[30], el centro supremo, y *mûlâdhâra*? Es algo muy importante.

Sra. Fierz: La unidad de Sakti y Siva[31].

Dr. Jung: Sí, Kundalini está unida con el *linga* en *mûlâdhâra*[32] en el estado de la bella durmiente, y la misma condición se da también arriba, en el centro *âjñâ*, donde la *devî* ha regresado al dios y son nuevamente uno. De nuevo aquí se hallan en la condición creativa, pero en una forma enteramente diferente. Están igualmente unidos abajo y arriba. De esta manera, los dos centros pueden intercambiarse.

Adviertan que, al adaptar este sistema a nosotros mismos, debemos comprender dónde nos hallamos antes de poder asimilar algo semejante. En nuestro caso da la impresión de que es exactamente lo contrario: no ascendemos a lo inconsciente, sino que descendemos, es una *katabasis*. Así ha sido siempre. Los antiguos cultos mistéricos a menudo se celebraban bajo tierra. Uno lo ve en las viejas iglesias cristianas, en la cripta bajo el altar, la subiglesia (*underchurch*). Es la misma idea que el *spelaeum* del culto mitraico, que era una cueva o la habitación donde se realizaba el culto a Mitra. Se trataba siempre de un lugar bajo tierra, o de una gruta auténtica. El culto a Atis también se realizaba en grutas. De la gruta en la que Cristo nació en Belén se dice que era un *spelaeum*[33]. Y ustedes recuerdan que la actual basílica de San Pedro de Roma se alza sobre el lugar donde se habían realizado con anterioridad los *taurobolia*, los bautismos de sangre del culto a Atis. Además, los sumos sacerdotes del culto a Atis portaban el título de «papas», título que luego tomó el pontífice cristiano, que hasta entonces era simplemente el obispo de Roma. El propio Atis es un dios de muerte y resurrección, que muestra así la continuidad de la verdadera historia.

30. Hauer había definido el cakra *âjñâ* con el sentido de «mandato»: «es algo que uno sabe que debe hacer, tiene que ver con el conocimiento, *Erkenntnis* [...] Podrían ustedes llamarlo, en inglés, *acknowledgement* [reconocimiento]. Es un mandato, un reconocimiento o acuse de recibo dirigido a uno mismo, que nos dice que algo es nuestro deber» (HS, 69).

31. Hauer había descrito el *âjñâ cakra* como sigue: «El *yoni* y el *linga*, las fuerzas masculina y femenina, están unidas, no están separadas» (HS, 90).

32. Hauer había descrito el *mûlâdhâra cakra* como sigue: «Aquí están de nuevo la *yoni* y el *linga*, aquí Kundalini duerme. Esta *yoni* es roja y el *linga* marrón oscuro, que es el símbolo de la vida erótica en su plenitud. Es un rojo completamente distinto del que se da el centro del corazón (*âjñâ*), donde reside la vida erótica en un sentido superior, mientras que aquí se halla en el sentido terrenal, real» (HS, 92).

33. En «Las visiones de Zósimo» (1937), Jung escribe: «Atis tiene estrechas semejanzas con Cristo. Según la tradición, el lugar de nacimiento de este en Belén había sido en otro tiempo un santuario de Atis. Esta tradición ha sido confirmada por excavaciones recientes» (OC 13, § 92, nota 39).

Sr. Baumann: El profesor Hauer mencionó que a lo inconsciente se puede acceder de dos maneras: por la izquierda o por la derecha. Por uno de esos caminos, uno se da de frente con el monstruo y es devorado por él. En el otro, llega por detrás y puede atacar al monstruo marino[34].

Dr. Jung: Eso son ya detalles del sistema hindú. Nosotros debemos darnos por satisfechos si logramos digerir y asimilar el material en sus líneas generales. Bueno, con esto les he explicado por qué en Oriente lo inconsciente está encima mientras que entre nosotros está abajo. Así pues, podemos darle la vuelta a todo el conjunto, como si estuviéramos descendiendo desde *mûlâdhâra*, como si este fuera el centro más alto. Desde luego que podemos hacerlo así. Pero también podemos decir que estamos ascendiendo.

Sra. Swayer: En todas las visiones que hemos estudiado en el seminario inglés, primero se desciende y luego se asciende. No veo cómo puede usted alterar esto.

Dr. Jung: Si se comienza en el *mûlâdhâra* se desciende, porque *mûlâdhâra* está entonces arriba.

Sra. Sawyer: Sí, pero *mûlâdhâra* es subterráneo.

Dr. Jung: No es necesariamente subterráneo, es de la tierra. Es una *façon de parler*. Estamos sobre la tierra o dentro de la tierra. La mujer enredada en las raíces está enredada en su vida personal. De hecho, su vida personal ha estado efectivamente muy enredada, y esa es la razón por la que se representaba a sí misma enredada en las obligaciones de la vida, las relaciones con su familia, etc. Para ella, ir a un analista era indudablemente ascender. Y pasar por el bautismo cristiano es ascender, pero eso no impide que uno lo represente como descenso, inmersión en el agua. Cristo no escala el Jordán.

Sra. Cowley: ¿No piensa usted que la idea oriental de inconsciente es diferente de la nuestra? Es un tipo diferente de inconsciente.

Dr. Jung: Sí, tienen una idea completamente diferente, pero de nada sirve discutir cuál es su idea, porque no la conocemos.

Sra. Crowley: Pero se puede obtener a partir de la lectura de los textos sánscritos, védicos.

Dr. Jung: Yo he leído mucho de todo esto, pero no está claro. Lo único que sé es que ven todas estas cosas de muy diferente modo. Por ejemplo, mantuve correspondencia con un *pundit* hindú en relación con los mándalas cakras. Me comunicó que tenían que ver con la medicina, que su sentido era anatómico, que carecían por completo de significado filosófico. Tal idea no entraba en su cabeza. Se trataba de un

34. Véase *infra*, Apéndice III, nota 5, p. 150.

hombre que había leído los textos sánscritos. No lo conozco personalmente. Es profesor universitario en Dacca.

Sra. Crowley: Allí, lo mismo que aquí, discrepan en sus tipologías.

Dr. Jung: Naturalmente. Tienen muchos planteamientos diferentes y Oriente en su conjunto tiene también respecto de estas cosas planteamientos muy diferentes de los nuestros. No conocen lo inconsciente, y tampoco saben nada de lo que nosotros denominamos consciencia. Su imagen del mundo es completamente diferente de la nuestra, y por ello solo podemos comprenderla en la medida en que intentemos entenderla en nuestros propios términos. Por ello intento aproximarme al asunto desde el punto de vista psicológico. Siento haberles dejado perplejos, pero se sentirán todavía más perplejos si toman estas cosas en sentido literal, aunque mejor no lo hagan. Si piensan en esos términos, construirán un sistema aparentemente hindú con la psicología de la mente occidental, pero esto es algo que ustedes no pueden hacer, pues significa lisa y llanamente envenenarse. Así pues, si tratamos de todo ello —y por desgracia debemos hacerlo, dado que existen estructuras similares en nuestro propio inconsciente—, hemos de proceder de esta manera. Debemos ser plenamente conscientes, o como mínimo tomar en consideración que *mûlâdhâra* está situado aquí, es la vida en esta tierra, y que aquí Dios está dormido. Y luego hay que ir al *krater*[35] (para usar una vieja cita de Zósimo) o a lo inconsciente, y esto se considera una condición más alta que la anterior, porque aquí uno se aproxima a otro tipo de vida. Y la única forma de avanzar hacia allí es mediante la Kundalini, que ha sido despertada[36].

Debemos ahora hablar de Kundalini: qué es y cómo puede ser despertada[37]. Recordarán ustedes que el profesor Hauer afirmó que lo que despierta a Kundalini es un cierto impulso desde arriba, y también dijo que uno debe estar en posesión de una *buddhi*[38] purificada, de un espí-

35. En «Las visiones de Zósimo», Jung escribió a propósito del *krater*: «El *krater* es obviamente un recipiente mágico, una fuente o una piscina en la cual se produce la inmersión y tiene lugar la transformación en un ser espiritual» (OC 13, § 97).

36. En el manuscrito titulado «Die Beschreibung der beiden Centren Shat-chakra Nirûpana», Jung escribió: «En *mûlâdhâra* la Kundalini duerme. Es actividad latente que se muestra fuera. Mediante ella, el hombre está ligado al mundo de las apariencias y cree que su ego se identifica con su mismo. Kundalini es conciencia (*cit*) escondida, y cuando despierta regresa a su maestro. Se trata de la conciencia del mundo, por contraposición con *civ-ata* = conciencia individual» (p. 2).

37. Hauer definía la Kundalini como sigue: «Kundalini, tal como se la entiende aquí, no es en modo alguno una potencia erótica del varón, sino una forma de la potencia erótica femenina que no es otra cosa que puro conocimiento. Hay, en la potencia femenina, un cierto poder de conocimiento, una fuerza que no tiene nada que ver con la erótica, y que debe ser liberada y unida con la fuerza cognoscitiva de la potencia masculina en su más alto punto de desarrollo» (HS, 97).

38. Hauer había descrito la *buddhi* como sigue: «*Buddhi* significa el órgano de intuición que se compone de puro *sattva*, esa sustancia sutil del cosmos que está en la base del

ritu purificado, para despertarla. Así pues, el avance hacia el segundo cakra es posible solo cuando se ha despertado a la serpiente, y la serpiente solo puede ser despertada mediante la actitud correcta. En términos psicológicos, esto querría decir que uno solo puede aproximarse a lo inconsciente de una determinada manera, a saber, mediante una mente purificada, mediante una actitud correcta, y por la gracia del cielo, que es la Kundalini. Algo dentro de uno, una pulsión interior, debe conducirle a ello. Si esto no se da, todo resulta puramente artificial. Así pues, debe haber algo peculiar en ti, una chispa capaz de guiar, algún estímulo que te fuerce a cruzar el agua en dirección al siguiente centro. Y eso es la Kundalini, algo absolutamente irreconocible, que puede manifestarse, digamos, como miedo, como neurosis, o aparentemente solo como vívido interés. Pero tiene que haber algo superior a la propia voluntad. Si no, no seríamos capaces de pasar por ello. Volveríamos sobre nuestros pasos nada más hallar el primer obstáculo; saldríamos corriendo nada más ver el leviatán. Pero si esa chispa que nos guía, esa pulsión, esa necesidad, nos coge por el cuello, no podemos dar media vuelta. Tenemos que plantar cara.

Les pondré un ejemplo tomado de un libro medieval, la famosa *Hypnerotomachia* o *Sueño* de *Polífilo*[39], que ya he citado otras veces. Fue escrito en el siglo XV por un monje cristiano perteneciente a una ilustre familia romana. Logró penetrar en lo inconsciente, por así decir. Es algo parecido al comienzo del *Infierno* de Dante, pero expresado en términos completamente distintos. Se describe a sí mismo como viajando por la Selva Negra, que en aquellos tiempos, en especial para los italianos, seguía siendo la última Thule, donde todavía vivía el unicornio; tan salvaje y desconocida como los bosques de África Central lo son para nosotros. Aquí, pierde su camino y aparece un lobo. Al principio se asusta, pero más tarde sigue al lobo hasta una fuente de cuya agua bebe (se trata de una alusión al bautismo). Entonces llega a las ruinas de una antigua ciudad romana, entra por la puerta y contempla estatuas y peculiares inscripciones simbólicas, que cita, y que resultan sumamente interesantes desde el punto de vista psicológico. Entonces, de repente, vuelve a tener miedo. Empieza a sentir desasosiego. Intenta volver sobre sus pasos, y se da la vuelta para salir por la puerta, pero ahora hay

conocimiento, del saber y de la evidencia» (HS, 96). Eliade afirma que *buddhi* es el término utilizado en el yoga Samkhya para referirse al intelecto: M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. de W. R. Trask (Bollingen Series LVI), Londres, 1989, p. 18.

39. *The Dream of Poliphilo*, narrado e interpretado por L. Fierz-David, trad. de M. Hottinger (Bollingen Series XXV), Dallas, 1987. (Jung escribió una introducción para este volumen, que se recoge también en OC 18/2, § 1749-1752. [Hay traducción española: Francesco Colonna, *El sueño de Polífilo*, ed. y trad. de P. Pedraza, El Acantilado, Barcelona, 2009]).

un dragón sentado detrás, custodiando el camino, y ya no puede retroceder. No tiene más opción que seguir avanzando. El dragón es Kundalini. Como ven, Kundalini, en términos psicológicos, es aquello que nos impulsa a realizar las mayores aventuras. A veces uno se dice: «¡Maldita sea! ¡Cómo se me ocurrió intentar semejante cosa!». Pero si me doy la vuelta, mi vida queda despojada de toda aventura, mi vida ya no es nada: ha perdido su encanto. Es la búsqueda la que hace vivible la vida, y esto es Kundalini, la pulsión divina. Por ejemplo, cuando un caballero medieval realizaba hazañas maravillosas, como los grandes trabajos de Hércules, cuando combatía dragones y liberaba doncellas, todo lo hacía por su dama. Ella era Kundalini. Y cuando Leo y Holly van a África en busca de She[40], y She les impulsa a realizar las más extraordinarias aventuras, eso es Kundalini.

Sra. Crowley: ¿El ánima?

Dr. Jung: Sí, el ánima es Kundalini[41]. Y esa es justamente la razón por la que sostengo que este segundo centro, pese a la interpretación hindú de la luna creciente en términos masculinos, es intensamente femenino. El agua es el vientre del renacimiento, la fuente bautismal. La luna es, por supuesto, un símbolo femenino. Es más, tengo en casa una imagen tibetana en la que Siva está pintado en forma femenina, bailando sobre los cadáveres en el cementerio. En todo caso, la luna viene siempre caracterizada como receptáculo de las almas de los muertos. Estos parten para la luna tras su muerte, y la luna da a luz a las almas en el sol. Primero se llena de almas de difuntos (la luna llena, embarazada) y luego se los entrega al sol, donde las almas alcanzan nueva vida (mito maniqueo). Así, la luna es un símbolo de renacimiento. Por tanto, la luna en este cakra no está por encima, está debajo, como una copa de la que fluye la ofrenda de almas a los cakras de arriba, *manipûra* y *anâhata*. Como ven, aquí está de nuevo el mito solar.

40. Para una interpretación de Jung de la novela de H. Rider Haggard *She* (Londres, 1887) véase su *Analytical Psychology*, pp. 136-144.

41. La interpretación jungiana de la Kundalini como ánima puede haber venido sugerida en parte por la siguiente descripción que de ella se ofrece en *The Serpent Power*: «Ella [...] es la 'Mujer Interior', que es la aludida al decir '¿Qué necesidad tengo de mujeres externas, si tengo una Mujer Interior dentro de mí mismo?'» (1.ª ed., p. 272). La frase aparece muy subrayada en el ejemplar que Jung poseía de la obra. La frase completa aparece citada en su «Die Beschreibung der beiden Centren Shat-chakra-Nirûpana» (2), y su última parte, «tengo una Mujer Interior dentro de mí mismo» se cita también en el manuscrito «Avalon Serpent» (1). En «Sobre el simbolismo del mándala» (1950), comentando un mándala pintado por una muchacha en el que aparece una serpiente enroscada, Jung dice a propósito de la serpiente: «Está tratando de salir, es el despertar de Kundalini, en el sentido de que la naturaleza ctónica de la paciente se está tornando activa [...]. En la práctica esto significa la toma de conciencia de la propia naturaleza instintiva» (OC 9/1, § 667).

SEGUNDA SESIÓN
19 de octubre de 1932

Dr. Jung: Seguiremos con más información sobre los cakras. Como recuerdan, les dije la última vez que iba a analizar el significado de los atributos simbólicos del *mûlâdhâra*. Probablemente se hayan dado cuenta de que, al analizar estos símbolos, hemos seguido en buena medida el mismo método que empleamos en el análisis de los sueños: examinamos todos los símbolos e intentamos construir el significado que parece venir indicado por la totalidad de los atributos. De esa manera llegamos a la conclusión de que *mûlâdhâra* era un símbolo de nuestra existencia personal, terrena y consciente.

Para repetir la argumentación en unas pocas palabras: *mûlâdhâra* se caracteriza por ser el signo de la tierra; el cuadrado en el centro es la tierra, y el elefante es la fuerza portadora, la energía psíquica o libido. Además, el hecho de que el término *mûlâdhâra* signifique sostén de raíces, muestra también que nos hallamos en la región de las raíces de nuestra existencia, que sería nuestra existencia corporal personal en esta tierra. Otro atributo muy importante es que los dioses están dormidos; el *linga* es solo un germen, y la Kundalini, esa bella durmiente, es la posibilidad de un mundo que todavía no ha surgido. Así pues, esto denota una condición en la que el hombre parece ser el único poder activo, mientras que los dioses o poderes impersonales no yoicos son ineficientes, no hacen prácticamente nada. Y esta es también, en buena medida, la situación de nuestra consciencia europea moderna. Tenemos además otro atributo, que no se muestra en el símbolo mismo, pero sí aparece en los comentarios hindúes, a saber, la idea de que este cakra está localizado, por así decir, en la cavidad inferior, cosa que, por lo pronto, confiere al asunto un significado enteramente nuevo. Porque se trata entonces de algo que se halla dentro de nuestro cuerpo, siendo así que habíamos llegado a la conclusión de que estaba fuera (esto es,

de que se trataba de nuestro mundo consciente). Que los comentarios hindúes sitúen el mundo consciente dentro de nuestro cuerpo es, para nosotros, un hecho verdaderamente asombroso.

Podemos tomar este comentario exactamente como si se tratara de una asociación mental realizada por un paciente en un sueño o visión y, de acuerdo con ello, la asociación sería: se trata de algo en su vientre. Ahora bien, ¿por qué decir esto? Tal vez es que la existencia aquí, en la carne, en el espacio tridimensional, realmente tiene algo que ver con el símbolo en cuestión. Quizá es una condición que puede expresarse mediante la alegoría del abdomen —como si estuviéramos dentro de un abdomen—. Y estar en un abdomen significaría, con toda probabilidad, estar dentro de la madre, en una condición de desarrollo o de comienzo. Este punto de vista arrojaría una luz peculiar sobre nuestro simbolismo. Implicaría la idea de que nuestra existencia actual, este mundo, es una especie de vientre; somos meros comienzos, menos que embriones; somos solo gérmenes que tienen todavía que llegar a ser, como un huevo en el vientre. Por supuesto, esto es solo un comentario, para mostrar cómo un hindú consideraría nuestro mundo, tal cual es: tal vez se representa su propio mundo consciente como si fuera un mero parvulario.

Pero esto ya es un trozo de filosofía. Como ven, el planteamiento ofrece una analogía con la filosofía cristiana, según la cual esta existencia personal actual es solo transitoria. No hemos sido concebidos para permanecer en esta condición. Estamos puestos en la tierra con la idea de que nos hagamos cada vez mejores, y cuando muramos nos convertiremos en ángeles. En el mundo islámico se da también esa misma idea. Recuerdo una conversación que tuve con un árabe en las tumbas de los califas en El Cairo. Yo estaba admirando una tumba, realizada en un estilo maravilloso, una cosa realmente bella. Él se dio cuenta de mi admiración y dijo: «Ustedes, los europeos, son gente rara. Admirar esta casa es lo que *nosotros* hacemos, pues es en lo que creemos. Ustedes creen en dólares, automóviles y ferrocarriles. Pero, ¿qué es más sabio: construir una casa para poco tiempo o para mucho tiempo? Si uno sabe que va a estar en un lugar solo unos pocos años, y que más tarde va a pasar en otro sitio cincuenta años, ¿construiría su casa para esos pocos años o para los cincuenta años?».

Yo respondí, naturalmente, que «para los cincuenta años». Y él continuó: «Eso es lo que hacemos nosotros: construimos nuestras casas para la eternidad, que es donde más tiempo estaremos»[1]. Tal es el punto de vista de muchos pueblos, ya se trate de hindúes, cristianos o mahometanos. Según su idea, *mûlâdhâra* es algo transitorio, la condición emer-

1. Jung estuvo en El Cairo en 1926, y su relato de este viaje se encuentra en MDR, 282-304, donde esta anécdota no aparece.

gente en la cual las cosas comienzan. Por supuesto, esto se opone enormemente a lo que cree la gente de hoy. Nosotros leemos los periódicos y contemplamos el mundo económico y político convencidos de que este es la realidad definitiva, como si todo dependiera de lo que fuésemos a hacer con la divisa, las condiciones económicas generales, etc. Todos somos un poco fanáticos de estas cosas, como si fuera obvio que lo correcto es interesarse por ellas. Pero esos otros pueblos son innumerables. Somos pocos en número, comparados con los que tienen un punto de vista completamente distinto sobre el significado del mundo. Para ellos, somos simplemente ridículos, vivimos en una especie de ilusión acerca de nuestro mundo. Así pues, este punto de vista de la filosofía yoga forma parte, en buena medida, de una tendencia general del mundo filosófico y religioso. La consideración del *mûlâdhâra* como un fenómeno transitorio está muy extendida.

Para nuestro propósito, podemos dejar a un lado este comentario filosófico concreto. Es bastante interesante, pero no debe perturbarnos. Porque nosotros tenemos que dar por hecho que este es el mundo en el que suceden las cosas reales, que este es el único mundo y que quizá no hay nada más allá; al menos, carecemos de experiencias que pudieran probárnoslo. Tenemos que interesarnos por esta realidad inmediata y debemos decir, como se muestra en el símbolo del *mûlâdhâra*, que los dioses que avalarían ese otro orden de cosas eterno, están dormidos. Son ineficientes, no significan nada. Pero estamos autorizados a admitir que en el centro mismo de ese campo de consciencia hay gérmenes de algo que apunta a un tipo diferente de consciencia, aunque por el momento están inactivos. Así pues, para decirlo en términos psicológicos, es evidente que incluso en nuestra consciencia —esa consciencia de la que creemos que no es «nada más que» y perfectamente clara, autoevidente y banal—, incluso en ella hay una chispa de algo que apunta hacia otra concepción de la vida.

Esto es simplemente la confirmación de un punto de vista generalmente aceptado, pues por *consensus gentium*, es decir, por concordancia en la opinión de todo el mundo, se acepta que en algún lugar en el interior de nuestra consciencia normal existe algo semejante. Que hay dioses dormidos, o un germen, que puede hacernos capaces, como ha hecho capaces a numerosas personas en todos los tiempos, de contemplar el mundo del *mûlâdhâra* desde una perspectiva enteramente distinta, que les permite poner patas arriba el *mûlâdhâra* en el fondo del tronco donde las cosas comienzan —lo cual significa que en el gran cuerpo del mundo cósmico, este mundo ocupa el lugar más bajo, el lugar del comienzo—. De esta manera, lo que nosotros consideramos la culminación de una larga historia y una larga evolución sería solo «parvulario», mientras que las cosas grandes e importantes se hallan muy por encima

y están todavía por venir —de la misma manera que los contenidos inconscientes, que nosotros sentimos abajo, en nuestro abdomen, se elevan lentamente hacia la superficie y se tornan conscientes, de forma que volvemos a tener la convicción de que esto es definitivo, esto es claro, esto es realmente lo que buscamos—. Mientras permanecía allá abajo, en el abdomen, no hacía otra cosa que perturbar nuestras funciones. Era un pequeño germen. Pero ahora es un embrión o, mientras alcanza la consciencia, empieza a ser lentamente considerado como un árbol plenamente desarrollado.

Si consideran ustedes de este modo el símbolo del *mûlâdhâra*, entenderán cuál es el propósito del yoga al despertar a Kundalini. Se trata de separar del mundo a los dioses, para hacer que se vuelvan activos. Con ello comienza el nuevo orden de cosas. Desde la perspectiva de los dioses, este mundo es menos que un juguete: es una semilla en la tierra, mera potencialidad. La totalidad de nuestro mundo de consciencia es solo una semilla para el futuro. Y cuando uno consigue despertar a Kundalini, haciendo que comience a moverse, abandonando su mera potencialidad, se da principio necesariamente a un mundo que es un mundo de eternidad, totalmente diferente de nuestro mundo.

Ahora entenderán por qué he dedicado tanto tiempo a hablar de esta cuestión.

Recordarán que en nuestros anteriores seminarios he insistido siempre en que la serie de visiones es una experiencia de tipo no personal o impersonal, y en explicarles por qué yo, particularmente, soy tan reticente al hablar de los aspectos personales de la paciente. La parte personal es perfectamente desechable en comparación con sus visiones. Sus visiones podrían ser las visiones de cualquiera, pues son impersonales; se corresponden con el mundo de Kundalini y no con el mundo de *mûlâdhâra*. Son experiencias que realmente significan el desarrollo de Kundalini, y no el desarrollo de la señora de tal y cual. Desde luego, un psicoanalista muy inteligente sería capaz de analizar, a partir de dicho material, una serie de circunstancias personales en su vida, pero solo desde la perspectiva del *mûlâdhâra*, esto es, desde nuestro punto de vista racional, de este mundo entendido como mundo definitivo. Pero desde el punto de vista del yoga Kundalini este aspecto no es interesante, porque es meramente accidental[2]. *Mûlâdhâra* es el mundo de la ilusión

2. Cuando se reanudó el seminario sobre visiones, el 2 de noviembre, Jung repitió esta afirmación: «Como saben, debo abstenerme por completo de hablar de la vida personal de nuestra paciente, pues esto no conduce a ninguna parte; si empiezan a pensar en ella como ser personal, esto les extraviará. Las visiones no deben entenderse en sentido personal, porque en tal caso solo serían las insensateces subjetivas de una persona» (*The Visions Seminar*, vol. 7, p. 7). Es claro que el excurso dedicado a la psicología del yoga Kundalini tenía como objetivo pedagógico recalcar este punto.

desde ese otro punto de vista —de la misma manera que el mundo de los dioses, la experiencia personal, es naturalmente una ilusión desde la psicología *mûlâdhâra*, la concepción racional de nuestro mundo—.

Si insisto en este simbolismo particular es porque verdaderamente puede ofrecerles a ustedes una oportunidad incomparable de entender qué quiere decir experiencia impersonal, y por la dualidad peculiar, incluso duplicidad, de la psicología humana, en la que estos dos aspectos se entrecruzan de manera desconcertante. Por un lado está el aspecto personal, en el cual solo tiene significado lo personal; por otro, una psicología en que lo personal resulta completamente carente de interés y de valor, fútil, ilusorio. A la existencia de estos dos aspectos se debe que tengamos conflictos fundamentales y también la posibilidad de adoptar otro punto de vista, que nos permite criticar y juzgar, reconocer y comprender. Porque cuando se es uno con una cosa, se es completamente idéntico a ella, y no cabe compararla, ni discriminarla, ni reconocerla. Si uno quiere comprender, tiene que tener siempre un punto de vista fuera. Así, la gente de carácter problemático y llena de conflictos es la gente que puede desarrollar una mayor capacidad de comprensión, pues su propia naturaleza problemática les capacita para ver otros aspectos y para juzgar por comparación. Posiblemente, no podríamos juzgar acerca de este mundo si no tuviésemos un punto de vista externo, y este viene dado por el simbolismo de las experiencias religiosas.

Ahora bien, si el yogin o el hombre occidental logran despertar a Kundalini, lo que comienza no es, en modo alguno, un desarrollo personal, aunque por supuesto un desarrollo impersonal puede influir en el estado personal, como ocurre muy a menudo y de manera muy positiva. Pero no siempre es así. Lo que comienza son sucesos impersonales con los cuales uno no debería identificarse. Si lo hace, las consecuencias perjudiciales se dejan sentir pronto: uno experimenta una inflación, todo se trastoca. Esta es una de las grandes dificultades de experimentar con lo inconsciente: que uno se identifica con ello y se vuelve un imbécil. No deben ustedes identificarse con lo inconsciente. Deben mantenerse fuera, al margen, observando con objetividad qué sucede. Pero entonces se advierte que todos los sucesos que acontecen en este orden de cosas impersonal, no humano, tienen la desagradable cualidad de adherirse a nosotros, o de que nosotros nos adherimos a ellos. Es como si Kundalini, en su movimiento ascendente, nos empujase consigo, como si fuéramos parte de dicho movimiento, especialmente al comienzo.

Es cierto que *somos* una parte, pues en ese momento somos lo que contiene a los dioses: estos son gérmenes en nosotros, gérmenes en el *mûlâdhâra*, y cuando estos comienzan a moverse tienen los efectos de un terremoto que, naturalmente, nos sacude y derriba nuestras casas. Cuando se produce tal conmoción, somos arrastrados con ella, y desde

luego podemos pensar que ascendemos. Pero, por supuesto, una cosa es volar y otra tremendamente distinta ser levantado por una ola o por un fuerte viento. Porque volar es una actividad que realiza uno mismo, que puede descender de nuevo con toda seguridad; pero ser levantado hacia lo alto es algo que escapa al control propio, y al cabo de un tiempo uno volverá a ser depositado abajo de una forma muy desagradable, lo cual supone una catástrofe. De este modo, como ven, lo prudente es no identificarse con estas experiencias, y tratarlas como si fueran algo situado fuera del ámbito humano. Es lo más seguro y, en realidad, absolutamente necesario. De otra manera, serán ustedes víctimas de una inflación psíquica, y una inflación es una forma leve de demencia, un término suave de designarla. Y si la inflación se torna tan absoluta que origina un estallido, se trata de esquizofrenia.

Por supuesto, la idea de una experiencia psíquica impersonal es muy extraña para nosotros, y resulta extremadamente difícil aceptar algo semejante, porque estamos tan imbuidos de la idea de que nuestro inconsciente es nuestro (mi inconsciente, tu inconsciente, su inconsciente) y nuestro prejuicio es tan fuerte que nos resulta enormemente difícil deshacer la identificación. Aun en el caso de que nos veamos obligados a reconocer que se trata de una experiencia no yoica, tenemos que recorrer un largo trecho hasta poder darnos cuenta de qué se trata. Esta es la razón por la que dichas experiencias tienen carácter secreto; se las llama místicas porque la gente corriente no puede entenderlas, y denomina «místico» a todo lo que no puede entender: el término incluye cualquier cosa. Pero lo importante es que aquello a lo que denomina «místico» es, simplemente, lo que no es obvio. Por ello, el camino del yoga o la filosofía del yoga ha sido siempre un secreto, pero no porque la gente lo haya *guardado* en secreto. Porque tan pronto como uno *guarda* un secreto, se trata ya de un secreto abierto: sabes de él y otras personas saben de él, y por tanto ya no es un secreto. Los verdaderos secretos son secretos porque nadie los entiende. Ni siquiera se puede hablar de ellos, y de este tipo son las experiencias del yoga Kundalini. La tendencia a mantener cosas en secreto es lisa y llanamente una consecuencia natural, cuando la experiencia es de un tipo tan peculiar que es mejor no hablar de ella, porque uno mismo se expone a sufrir las peores incomprensiones y malinterpretaciones. Aun en el caso de que se trate de una cuestión de experiencia dogmatizada sobre cosas que tienen ya una cierta forma, uno sigue sintiendo, en la medida en que la impresión directa originaria de tales cosas está todavía viva, que es mejor mantenerla oculta. Se siente que estas cosas no encajarán, que pueden tener una influencia casi destructiva sobre las convicciones del mundo del *mûlâdhâra*.

Porque las convicciones del mundo del *mûlâdhâra* son muy necesarias. Resulta extremadamente importante ser racional, creer que nues-

tro mundo tiene un contorno preciso, que este mundo es la culminación de la historia y la cosa más deseable. Semejante convicción es absolutamente vital. De lo contrario, uno permanece separado del *mûlâdhâra* —no entra nunca en él, no ha nacido nunca, siquiera—. Hay muchas personas que todavía no han nacido. Dan la impresión de estar aquí y, de hecho, caminan entre nosotros pero, en realidad, todavía no han nacido, porque se hallan detrás de un muro de cristal, están en el vientre. Están en el mundo solo en libertad condicional y pronto tendrán que retornar al pleroma del que surgieron originariamente. No han formado una relación con el mundo; están suspendidas en el aire; son neuróticos, que viven una vida provisional. Dicen: «Ahora vivo bajo tales y cuales condiciones. Si mis padres se comportan de acuerdo con mis deseos, me quedaré. Pero en cuanto hagan algo que no me guste, me largaré». Esto, ven ustedes, es la vida provisional, una vida condicional, la vida de alguien que sigue todavía unido mediante un cordón umbilical tan grueso como la cuerda de un barco con el pleroma, el mundo arquetípico de esplendor. Por tanto, es de la mayor importancia que ustedes nazcan; deben ustedes venir a este mundo —de lo contrario, no pueden percibir la verdadera naturaleza del mismo, y el sentido de este mundo se habrá malogrado—. En semejante caso, solo queda volver a ser arrojado al caldero y nacer de nuevo.

Los hindúes tienen una teoría extraordinariamente interesante sobre esto. La metafísica no es mi fuerte, pero debo admitir que en ella hay una gran cantidad de psicología. Miren, es extremadamente importante hallarse en el mundo, plenificar realmente la propia *entelecheia*, el germen de vida que uno mismo es. En caso contrario, no es posible iniciar el proceso de Kundalini. No es posible separarse. Uno simplemente es devuelto y nada ha sucedido; se trata de una experiencia absolutamente carente de valor. Deben ustedes creer en este mundo, echar raíces, hacerlo lo mejor que puedan, incluso en el caso de que tengan que creer en las cosas más absurdas —creer, por ejemplo, que este mundo es algo claro y determinado, que tiene una importancia absoluta el hecho de que se firme tal y cual tratado—. Puede que todo ello sea completamente banal, pero uno tiene que creer en ello, tiene que hacer de ello casi una convicción religiosa, aunque solo sea con el objeto de estampar su firma bajo dicho tratado, para que al menos quede de uno ese trazo. Porque uno debe dejar en este mundo algún trazo que dé cuenta de que ha estado aquí, de que algo ha sucedido. Si no sucede nada de este tipo, uno no se ha realizado: el germen de vida ha caído, digámoslo así, en una gruesa capa de aire que lo mantiene en suspenso. No ha tocado nunca el suelo y, por tanto, tampoco ha podido nunca producir la planta. Pero si se toca la realidad en la que se vive y se permanece en ella durante varias décadas, si uno deja su trazo, el proceso impersonal

puede comenzar. Miren, el brote debe surgir de la tierra, y si la chispa personal no ha alcanzado nunca la tierra, nada surgirá de ella. No habrá ni *linga* ni Kundalini, porque uno permanece todavía en el infinito que existía con anterioridad.

Pero si, como digo, uno logra completar su *entelecheia,* dicho brote surgirá de la tierra, a saber, la posibilidad de separarse de este mundo —del mundo de *Mâyâ*, como diría el hindú—, lo cual constituye una especie de despersonalización. Porque en *mûlâdhâra* somos justamente idénticos. Estamos enredados en las raíces y nosotros mismos somos las raíces. Nosotros producimos las raíces, somos la causa de que las raíces existan, estamos arraigados en el terreno y no tenemos forma de escapar, pues debemos estar allí durante todo el tiempo que vivamos. La idea de que podemos sublimarnos a nosotros mismos y convertirnos en algo puramente espiritual, sin dejar un pelo, es una inflación. Lo siento, pero es imposible: no tiene sentido. Por tanto, tenemos que inventar un nuevo esquema y hablar de lo impersonal. En otras ocasiones, podemos inventar otros términos para la misma cosa.

En la India, saben ustedes, no se dice «personal» e «impersonal», «subjetivo» y «objetivo», «ego» y «no ego». Hablan de *buddhi*, consciencia personal, y Kundalini, que es lo otro. Y nunca jamás se les ocurre identificar ambas cosas. Nunca piensan: «Yo mismo soy Kundalini». Es más bien al contrario: si pueden experimentar lo divino es porque son profundamente conscientes de la total diferencia entre Dios y el hombre. Nosotros nos identificamos con ello desde el comienzo porque nuestros dioses, en la medida en que no son solo abstracciones conscientes, son meros gérmenes o funciones, por así decir. El ser divino, en nosotros, funciona como neurosis del estómago, o del colon o de la vejiga: meros trastornos del inframundo. Nuestros dioses se han ido a dormir, y se remueven solo en las entrañas de la tierra[3]. Porque nuestra idea consciente de Dios es abstracta y remota. Difícilmente se atreve uno a hablar de ella. Se ha convertido en un tabú, o bien es una moneda tan gastada que apenas es posible darle curso.

Así pues, el yoga Kundalini, en su sistema de cakras, simboliza el desarrollo de la vida impersonal. Es también, por tanto, simultáneamente, un simbolismo iniciático, y es el mito cosmogónico. Les pondré un ejemplo: hay un mito de los indios pueblo según el cual el hombre fue generado en las profundidades de la tierra, en una caverna negra

3. En su «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» (1929), Jung escribe: «Los dioses se han convertido en enfermedades. Zeus ya no gobierna el Olimpo, sino más bien el plexo solar, y produce casos curiosos para la sala de consultas de un médico» (OC 13, § 54). Para una reevaluación de este planteamiento, tan a menudo citado, véase W. Giegerich, «Killings»: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 54 (1993), pp. 9-18.

como el carbón. Luego, transcurrido un tiempo incalculable de existencia durmiente y absolutamente oscura, como la de un gusano, descendieron dos mensajeros celestes y sembraron todas las plantas. Finalmente, encontraron una caña que era lo suficientemente larga como para pasar por la apertura del techo y estaba articulada como una escalera, de forma tal que la humanidad pudo escalar y alcanzar el suelo de la siguiente caverna. Pero todavía estaba oscuro. Entonces, tras un largo tiempo, colocaron nuevamente la caña bajo el techo, volvieron a escalar y alcanzaron la tercera cueva. Y así otra vez, hasta que finalmente llegaron a la cuarta cueva, en la que había luz, pero una luz deficiente y espectral. Esta cueva se abría sobre la faz de la tierra, y por primera vez llegaron a la superficie. Solo que también aquí había oscuridad. Entonces aprendieron a producir una gran luz brillante, a partir de la cual surgieron el sol y la luna.

Como ven, este mito describe con gran belleza cómo sucedió la consciencia, cómo va surgiendo de un nivel a otro. Esos niveles son los cakras, nuevos mundos de consciencia que se desarrollan de manera natural, uno por encima del otro. Y este es el simbolismo de todos los cultos iniciáticos: el despertar desde el *mûlâdhâra* y el ingreso en las aguas, la fuente bautismal con el peligro del *makara*, que representa la cualidad o atributo devorador del mar.

Entonces, si uno pasa a través del peligro, se llega al siguiente centro, *manipûra*, que significa abundancia de joyas. Es el centro ígneo, el lugar donde surge el sol. Es ahora cuando aparece el sol. La primera luz llega después del bautismo. Es como los ritos iniciáticos de los misterios de Isis, en los que, según Apuleyo, al final de la ceremonia el iniciado era subido a un pedestal y recibía culto como si fuera el dios Helios. Se trata, por tanto, de la deificación que sigue siempre al rito bautismal[4]. Uno nace a una nueva existencia. Ahora es un ser muy diferente y tiene un nombre distinto.

Todo esto puede verse, con gran belleza, en el rito católico del bautismo, en el que el padrino sostiene al niño y el sacerdote se aproxima con la vela encendida y dice: *Dono tibi lucem aeternam* (Te doy la luz eterna), lo cual quiere decir: Te doy un vínculo con el sol, con el dios. Recibes el alma inmortal, que no poseías anteriormente. Eres, pues, un «doblemente nacido». Cristo recibe su misión y el Espíritu de Dios durante su bautismo en el Jordán. Solo es Cristo después del bautismo, pues Cristo significa el ungido. Él también es un «doblemente nacido». Ahora está por encima del hombre mortal ordinario que era en su condición de Jesús, hijo de un carpintero. Es ahora Cristo, una personalidad no

4. Lucio Apuleyo, *Las metamorfosis o El asno de oro*, ed. J. M.ª Royo, Cátedra, Madrid, 1994.

personal o simbólica, deja de ser una mera persona perteneciente a tal o cual familia. Pertenece a la totalidad del mundo, y en su vida se pone de manifiesto que este rol es mucho más importante que el hecho de ser el hijo de José y María.

Así pues, *manipûra* es el centro de la identificación con el dios, donde uno se convierte en parte de la sustancia divina y posee un alma inmortal. A partir de ahora formas parte de algo que ya no existe en el tiempo, en el espacio tridimensional. Perteneces ahora a un orden de cosas cuatridimensional, en el que el tiempo es una extensión, en el que el espacio no existe y el tiempo no es, en el que solo hay duración infinita: la eternidad.

Se trata aquí de un simbolismo antiguo y universal, que no solo se da en el bautismo cristiano o en los misterios de Isis. Por ejemplo, en el simbolismo religioso del antiguo Egipto, el faraón difunto va al inframundo y se embarca en la nave del sol. Como ven, aproximarse a la divinidad significa escapar a la inanidad de la existencia personal y conseguir la existencia eterna, escapar a una forma no temporal de existencia. El faraón sube a la nave del sol, viaja a través de la noche, conquista la serpiente y luego asciende de nuevo con el dios, y se eleva por encima de los cielos para toda la eternidad. Tal idea se extendió en los últimos siglos, de modo tal que incluso los nobles que habían sido especialmente partidarios del faraón conseguían ascender a la nave de Ra. Esta es la razón por la que aparecen tantas momias enterradas en las tumbas de los faraones: la esperanza era que todos los cuerpos de dichas tumbas ascenderían con él. En una tumba recientemente excavada en Egipto encontré algo muy conmovedor: poco antes de cerrar la tumba de este noble particular, uno de los trabajadores depositó un niño pequeño, que acababa de morir, en una pequeña cesta miserable de mimbre, con unos cuantos trocitos de tela, justo al lado de la puerta, con la intención de que el niño —que probablemente era su hijo— ascendiera con el noble en el gran día del juicio. El hombre aceptaba su propia inanidad, pero su hijo, por lo menos, tenía que llegar al sol. Así pues, es muy correcto llamar a este centro abundancia de joyas. Se trata de la gran riqueza del sol, de la plenitud inagotable de poder divino a la que el hombre accede mediante el bautismo.

Pero, por supuesto, todo esto es simbolismo. Pasamos ahora a la interpretación psicológica, que no es tan fácil como el método simbólico o comparativo[5]. Es mucho menos fácil comprender *manipûra* desde un punto de vista psicológico. Si uno sueña con el bautismo, con la entrada en el baño o en el agua, es claro lo que esto significa cuando

5. Jung contrapone su propio método de interpretación al empleado por Hauer.

uno está siendo analizado: que están siendo empujado al inconsciente para purificarse; deben entrar en el agua a fin de renovarse. Pero queda todavía oscuro qué viene tras el baño. Resulta muy difícil explicar en términos psicológicos qué vendrá a continuación, una vez se ha entrado en contacto con lo inconsciente. ¿Se les ocurre a ustedes? Tengan en cuenta que esta cuestión no es fácil de responder, pues se sentirán ustedes inclinados a darle una respuesta abstracta. Y hay una razón psicológica de ello.

Dr. Reichstein: Se podría decir que el viejo mundo se derrumba, presa del fuego.

Dr. Jung: No es exactamente abstracto, pero sí muy universal, y enunciado a una distancia segura.

Dr. Reichstein: Las viejas formas e ideas convencionales se hunden.

Dr. Jung: Sí, por supuesto. Nuestra filosofía en torno al mundo puede experimentar una tremenda transformación, pero eso no constituye una prueba de haber alcanzado *manipûra*.

Dr. Reichstein: ¿Pero no es acaso *manipûra* un símbolo del fuego, de cosas quemadas?

Dr. Jung: Bueno, no es solo un símbolo destructivo; significa, más bien, una fuente de energía. Pero, desde luego, tiene usted mucha razón en que al hablar de fuego hay siempre un elemento de destrucción; la mera mención del fuego basta para suscitar la idea de destrucción. Con ello, apunta usted al miedo como causa de la abstracción: tendemos fácilmente a ser abstractos cuando no queremos tocar una cosa que está demasiado caliente.

Srta. Hannah: ¿Uno no es capaz, entonces, de ver a la vez los opuestos?

Dr. Jung: Sí, muy bien dicho, muy abstracto, pero podría decirlo de una forma más completa.

Sra. Sawyer: En las visiones, la paciente acudía al lugar en que tenía que soportar el fuego, y entonces las estrellas caían[6]. Así empezaban lo impersonal.

Dr. Jung: Muy bien, ahí tenemos una conexión.

Dr. Bertine: ¿No se trata de una capacidad de vida más plena? ¿De una mayor intensidad de vida consciente?

Dr. Jung: Pero nosotros pensamos que vivimos de forma bastante consciente y con gran intensidad. ¿Cuál es el siguiente efecto, cuando uno entra en contacto con lo inconsciente y se lo toma en serio? Como ven, uno se inclina a no tomarlo en serio y a inventar una teoría apotropaica, según la cual no sería «nada más que»: nada más que recuerdos

6. Véase *The Visions Seminar*, vol. 5, 9 de marzo de 1932, p. 114.

infantiles o deseos inhibidos, por ejemplo. ¿Por qué se acepta esa teoría? En realidad, es algo bastante distinto.

Sra. Crowley: Es entrar en contacto con la parte sombría.

Dr. Jung: Es una forma atinada de expresarlo, pero ¿qué significa?

Sra. Sigg: Aislamiento.

Dr. Jung: Podría ser una consecuencia de ello, pero en primer lugar se trata de eso horrible que conduce al aislamiento, justo lo contrario.

Sra. Cowley: El deseo, toda la parte sombría de nosotros mismos.

Dr. Jung: Sí, el deseo, las pasiones, la totalidad del mundo emocional se desata. El sexo, el poder y todos los demonios de nuestra naturaleza se desatan cuando entramos en contacto con lo inconsciente. Entonces, uno contempla de repente una nueva imagen de sí mismo. Esta es la razón por la que la gente tiene miedo y dice que no hay inconsciente, como niños que juegan al escondite: uno se coloca detrás de la puerta y grita: «¡No hay nadie detrás de la puerta, no mires aquí!». Y así, disponemos de dos maravillosas teorías psicológicas que sostienen que no hay nada detrás de la puerta, que no hay que mirar allí, pues no hay nada importante[7]. Se trata de teorías apotropaicas. Pero aun así nos damos cuenta de que hay algo, debemos admitir que existen tales fuerzas. Entonces, se elabora una abstracción, se elaboran maravillosos signos abstractos de ello, y se habla de ello con una suerte de tímida insinuación. Se habla eufemísticamente, de la misma manera que los marineros nunca se atrevían a decir: «¡Este maldito mar del demonio, este funesto mar, siempre tempestuoso, que destruye nuestros barcos!», sino que decían: «El mar hospitalario y benevolente», con el objeto de no suscitar esas señales de alarma, o de no irritar a esos oscuros demonios del viento. En lugar de decir el arzobispo de Canterbury se dice Su Gracia, y tampoco se dice que el papa ha promulgado una encíclica disparatada, sino que se dice que lo ha hecho el Vaticano. Y en lugar de hablar de todos esos mentirosos del diablo se dice Wilhelmstrasse, o Downing Street o Quai d'Orsay. Esta es la forma eufemística, abstracta, de decir las cosas. Nuestra ciencia persigue el mismo objetivo al emplear palabras latinas y griegas: construir un maravilloso escudo frente a los demonios —a los demonios les asusta el griego porque no lo entienden—. Y esa es la razón, como usted acaba de demostrar, por la que hablamos de esa forma abstracta.

Así pues, se trata justamente de eso: uno entra en el mundo del fuego, donde las cosas se ponen al rojo vivo. Tras el bautismo se entra directamente en el infierno, en eso consiste la enantiodromía. Y ahora llega la paradoja de Oriente: es también una abundancia de joyas. Pero, ¿qué

7. Jung se refiere al psicoanálisis de Freud y a la psicología individual de Adler.

es la pasión? ¿Qué son las emociones? Allí se encuentra la fuente del fuego, la abundancia de energía. Un hombre que no arde no es nada: es algo ridículo, bidimensional. Debe arder aun a costa de convertirse en objeto de burla. Una llama debe arder en alguna parte: en caso contrario, no hay luz que alumbre, ni calor, ni nada. Resulta terriblemente embarazoso, desde luego: es algo doloroso, conflictivo, aparentemente una mera pérdida de tiempo —en cualquier caso, algo opuesto a la razón—. Pero la maldita Kundalini dice: «Es la abundancia de joyas. Allí está la fuente de la energía». Como Heráclito dijo muy atinadamente: la guerra es el padre de todas las cosas.

Ahora, este tercer centro, el centro de las emociones, está localizado en el *plexus solaris*, o centro del abdomen. Ya les he contado que mi primer descubrimiento a propósito del yoga Kundalini fue que estos cakras realmente tienen que ver con lo que se denomina localizaciones psíquicas. Este centro sería, por tanto, la primera localización psíquica que cae dentro de nuestra propia experiencia psíquica consciente. Debo referirme de nuevo a la historia de mi amigo, el jefe pueblo, que pensaba que todos los americanos eran unos locos porque estaban convencidos de que el pensamiento sucede en la cabeza. Él decía: ¡Pero si pensamos en el corazón! Esto es *anâhata*[8]. Y hay además tribus primitivas que tienen su localización psíquica en el abdomen. Lo cual también vale respecto de nosotros, pues hay una cierta categoría de sucesos psíquicos que acontecen en el estómago. Por eso se dice «tal cosa me estomaga». Y cuando uno está muy enfadado coge ictericia, y si tienes miedo, te da diarrea; y cuando alguien se halla en una actitud de especial obstinación, se dice que está estreñido. Con ello pueden ver lo que significa localización psíquica.

Pensar en el abdomen significa que hubo una vez un tiempo en que la consciencia era tan difusa que la gente solo advertía aquellas cosas que alteraban sus funciones intestinales, y simplemente pasaba por alto todo lo demás. No existía porque no tenía ningún efecto sobre él. Todavía quedan restos de esto entre los aborígenes del centro de Australia, que tienen todo tipo de ceremonias extravagantes para conseguir darse cuenta de algo. Ya les hablé de la ceremonia que sirve para enfadar a alguien. Y pueden verse otras formas de lo mismo en todas las tribus primitivas. Antes de decidirse a ir de caza, por ejemplo, hay que realizar un completo ceremonial por medio del cual se logra que estén de humor para ir a cazar. De otra manera, no lo hacen. Tienen que ser excitados por algo. No solo tiene que ver con los intestinos, sino con la totalidad del cuerpo.

8. Hauer describe el *anâhata cakra* como «el loto del corazón, que significa aquel que no ha sido ni puede ser herido».

De ahí el método primitivo empleado por los maestros de escuela de hace cincuenta años, que yo mismo padecí. Nos enseñaban el abecedario con un látigo. Éramos ocho niños, sentados en un banco, y el maestro tenía un látigo de tres varas de sauce, lo suficientemente largo como para alcanzar todos nuestros traseros a la vez. Decía: «Esta es la A», y latigazo; «esta es la B», y latigazo. Como pueden ver, el viejo método de enseñanza consistía en causar una sensación física. No era demasiado doloroso, porque como golpeaba ocho traseros a la vez, lo único que te pasaba es que te encogías un poco y no lo sentías demasiado. Pero produce una impresión. Los niños, de hecho, estábamos sentados y escuchando. Esto era lo que se hacía en lugar de decir: «¿Serías tan amable de prestarme atención, por favor?». Con esto, los niños no escuchan y piensan que el maestro es un idiota. Pero cuando hace restallar el látigo sobre ellos y dice «esto es A», se enteran.

Es la misma razón lo que lleva a los primitivos a infligir heridas en los rituales de iniciación, cuando se transmiten los secretos y las enseñanzas místicas de la tribu. Se trata de producir simultáneamente un enorme dolor, pues practican cortes y restriegan brasas, o bien les hacen pasar hambre, les impiden dormir, les asustan hasta sacarles de quicio. Entonces viene la enseñanza. Y esta se queda bien grabada en ellos, pues ha venido acompañada de malestar físico o de dolor.

Como he dicho, la primera localización psíquica de la que somos conscientes es el abdomen; no somos conscientes de nada más profundo. No conozco vestigio alguno de psicología primitiva en que se diga que alguien localiza su psique en la vejiga. La siguiente es el corazón, que es un centro muy definido, todavía operativo entre nosotros. Decimos, por ejemplo: «Eso lo sabes con la cabeza, pero no con el corazón». Hay una extraordinaria distancia entre la cabeza y el corazón, una distancia de diez, veinte, treinta años, una distancia de toda una vida. Porque uno puede saber algo con la cabeza desde hace cuarenta años sin que nunca haya tocado su corazón. Y solo cuando uno lo ha comprendido en su corazón comienza a tomar noticia de ello. Y desde el corazón hay una distancia igualmente larga, en sentido descendente, hasta el *plexus solaris*... y aquí uno está atrapado. Porque aquí no somos libres en absoluto. No hay substancia aérea: no eres más que huesos, sangre y músculos; estás situado en los intestinos, funcionando como un gusano sin cabeza. Pero en el corazón estás en la superficie. El diafragma sería aproximadamente como la superficie de la tierra. Mientras permaneces en el *manipûra* te hallas, por así decir, en el tremendo calor del centro de la tierra. Solo existe el fuego de la pasión, de los deseos, de las ilusiones. De él habla Buddha en su sermón de Benarés, cuando dice que el mundo entero está en llamas: tus oídos, tus ojos, por todas partes mana de ti el fuego del deseo, y ese es el fuego de la ilusión, pues deseas cosas que

son fútiles. Pero ahí se encuentra el gran tesoro de la energía emocional liberada.

Por ello, cuando la gente entra en contacto con lo inconsciente, a menudo ingresa en un estado extraordinario: estallan en llamas, explotan, emergen viejas emociones enterradas, comienzan a llorar por cosas sucedidas cuarenta años atrás. Esto solo significa que su separación de aquel estadio vital fue prematura; han olvidado que hay fuegos soterrados que siguen ardiendo. Entonces eran inconscientes, pero al tocar los centros inferiores regresan a ese mundo y se dan cuenta de que todavía está caliente, como un fuego que ha quedado olvidado entre las cenizas. Pero cuando se retiran las cenizas se ve que debajo siguen todavía vivos los rescoldos, como se dice de los peregrinos que van a La Meca: dejan sus fuegos enterrados bajo las cenizas, y cuando retornan al año siguiente, esos fuegos aún resplandecen.

Así pues, en *manipûra* se alcanza un estrato superior en el que acontece un cambio definitivo[9]. La localización corporal de este cakra bajo el diafragma simboliza el peculiar cambio que ahora tiene lugar. Por encima del diafragma se llega al *anâhata*, el corazón o centro del aire, porque el corazón está encajado entre los pulmones y toda la actividad cardíaca está estrechamente asociada a ellos. A fin de comprender estas cosas se requiere una cierta ingenuidad. En la experiencia primitiva ocurre lo mismo. En realidad, se trata de una verdad fisiológica. Ya entendemos, pues, más o menos, el significado psicológico de *manipûra*, pero ahora viene el gran salto: *anâhata*. ¿Qué es lo que sigue psicológicamente tras haber caído en el infierno? Cuando uno ha caído en el turbión de las pasiones, los instintos, los deseos y demás, ¿qué viene después?

Sra. Crowley: Por lo común, una enantiodromía. Su confluencia con algún opuesto. Seguirá, tal vez, una visión, o algo más impersonal.

Dr. Jung: ¿Una enantiodromía que sería el descubrimiento de algo impersonal? En otras palabras: esa persona ya no se identifica con sus propios deseos. Ahora bien, hay que tener en cuenta que resulta difícil hablar de estas cosas, porque la mayor parte de la gente sigue identificándose con *manipûra*. Resulta extremadamente difícil descubrir qué hay más allá. Por ello, debemos detenernos primeramente en el simbolismo. El siguiente centro, como ya les he dicho, tiene que ver con el aire. El diafragma se correspondería con la superficie de la tierra y, aparentemente, al entrar en *anâhata* alcanzamos la condición en la que nos elevamos por encima de la tierra. ¿Qué ha sucedido? ¿Cómo logramos llegar ahí? Como saben, en *manipûra* todavía no sabemos dónde nos

9. En el manuscrito titulado «Die Beschreibung der beiden Centren Shat-chakra Nirûpana» [La descripción de los dos centros *sat-cakra-nirûpana*], Jung describe *manipûra* como «centro de los hombres corporales, carnívoros» (p. 2).

encontramos; seguimos en *mûlâdhâra*, o por lo menos nuestros pies siguen en *mûlâdhâra*. Pero en *anâhata* se elevan sobre la superficie de la tierra. Entonces, ¿qué es lo que podría elevar literalmente a alguien por encima de la tierra?

Dr. Meier: El viento.

Dr. Jung: Sí, eso encajaría dentro del simbolismo, pero hay otra cosa que lo simplificaría un poco.

Dr. Bertine: ¿Una especie de destilación?

Dr. Jung: Esa es una buena idea, que nos conduciría directamente al simbolismo alquímico. El alquimista denomina a este proceso sublimación. Pero ¿si nos quedamos en el simbolismo del que estamos hablando hoy?

Sr. Allemann: El sol se eleva por encima del horizonte.

Dr. Jung: Sí, de acuerdo con el simbolismo egipcio uno se eleva por encima del horizonte. Quien es idéntico con el sol se eleva por encima del horizonte en el barco del sol y viaja sobre los cielos. El sol es un poder superior. Si eres un apéndice del faraón, el sol puede elevarte hasta una posición casi divina. Y el contacto con el sol en *manipûra* hace que tus pies se eleven, penetrando en la esfera situada por encima de la tierra. El viento también puede hacerlo, porque en las creencias primitivas el espíritu es una especie de viento.

Por ello en muchos idiomas una misma palabra designa a la vez viento y espíritu, por ejemplo *spiritus*, donde *spirare* significa soplar o respirar. *Animus*, espíritu, viene del griego *anemos*, viento; y *pneuma*, espíritu, es también una palabra griega para referirse al viento. En árabe, *ruch* es el viento o el alma del espíritu; y en hebreo, *ruach* significa espíritu y viento. La conexión entre viento y espíritu se debe al hecho de que, originariamente, se pensaba que el espíritu era la respiración, el aire que uno inspira y expira. Con el último aliento de una persona, su espíritu abandona el cuerpo. Así pues, lo que nos eleva tendría que ser o bien un viento mágico o el sol. ¿Y dónde encontramos esas dos cosas juntas? Quizá recuerden ustedes todavía una caso muy interesante de la literatura analítica...

Sra. Sawyer: ¿Se refiere a los primitivos que soplan en sus manos y rinden culto al amanecer?

Dr. Jung: Eso es una identificación con el sol. No es lo mismo, sabe, pero yo he publicado un ejemplo en el que el viento y el sol son lo mismo.

Sr. Baumann: El sol es a veces el origen del viento.

Dr. Jung: Sí. Recordarán ustedes el caso del enajenado que veía una especie de tubo colgando del sol. Lo denominaba «el falo del sol» y era la causa del viento. Esto muestra que el sol y el viento son lo mismo[10].

10. En *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912), Jung cita el descubrimiento, realizado por su discípulo Johann Honegger, de la alucinación de un paciente: «El pa-

Sr. Bauman: Creo que hay un mito griego en el que se oyen voces antes de la salida del sol.

Dr. Jung: Se trata de la estatua de Memnón, en Egipto, de la que se decía que produce un peculiar sonido al amanecer, porque según la leyenda griega Memnón es hijo de Aurora y, por tanto, cuando llega el alba saluda a su madre. Pero aquí no se trata exactamente del viento y el sol. Saben, el simbolismo nos cuenta lo que sucede en *anâhata*. Pero esto no es psicología. Seguimos todavía en el ámbito de la mitología, y tenemos que descubrir qué significa psicológicamente. ¿Cómo consigue uno elevarse por encima del centro *manipûra,* por encima del mundo de las meras emociones?

Srta. Hannah: Uno sufre una inflación y se identifica con el dios.

Sr. Jung: Bien podría ser, pues algo así es realmente inflacionario, pero aquí nos referimos al caso normal. Estamos suponiendo que la secuencia de Kundalini es una secuencia normal, pues se trata de la condensación de experiencias de, acaso, miles de años.

Sr. Baumann: Cuando uno está muy afectado emocionalmente intenta expresarse, por ejemplo escribiendo música o poesía.

Dr. Jung: Quiere usted decir que esto produce una cierta manifestación. Pero las emociones siempre producen manifestaciones. Uno puede expresar todo tipo de cosas mientras sigue atrapado en sus emociones. Debe tratarse de algo por encima de las emociones.

Sra. Mehlich: ¿No será que entonces uno empieza a pensar?

Dr. Jung: Exacto.

Dr. Reichstein: Se dice que es aquí donde nace el *purusa*[11], por tanto tendría que ser aquí donde la primera idea del sí-mismo se viera más completamente.

ciente ve en el sol lo que denomina 'rabo alzado' (es decir, algo muy parecido a un pene erecto). Cuando el paciente mueve su cabeza adelante y atrás, el pene del sol se mueve también adelante y atrás, y de él se levanta el viento. Este extraño desvarío nos resultó ininteligible durante mucho tiempo, hasta que conocí las visiones de la liturgia mitraica» (*Psicología de lo inconsciente*, en OC 5, § 173). En 1927, Jung afirmó que esta observación era de 1906, y que en 1910 cayó en sus manos el libro de Albrecht Dietrich titulado *Eine Mithrasliturgie* [Una liturgia mitraica], Leipzig, 1903, lo cual descartaba la posibilidad de criptomnesia (reaparición de recuerdos olvidados) o telepatía y, con ello, servía como prueba de lo inconsciente colectivo. Los editores hacían notar que Jung, más adelante, se enteró de que la edición de 1910 era la segunda, y que la primera había sido publicada ya en 1903. Añadían que el paciente había estado ingresado ya con anterioridad a 1903 (OC 8, § 319-321).

11. Woodroffe define el *purusa* como «un centro de conciencia limitada —limitada por la Prakriti que lleva asociado y sus productos de mente y materia—. Popularmente, por Purusa [...] se entiende el ser dotado de sensación con cuerpo y sentidos, esto es, la vida orgánica» (Arthur Avalon [pseudónimo de *sir* John Woodroffe], *The Serpent Powe*r, Londres, 1919, p. 49). Surendranath Dasgupta define *purusa* como espíritu (*Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924, p. 3) y como «la conciencia misma» (*ibid*., p. 173).

Dr. Jung: Sí, pero ¿cómo se mostraría eso en psicología? Lo que hay que intentar ahora es llevar todo esto al terreno de los hechos psicológicos.

Dr. Reichstein: Pues nos tornamos conscientes de algo que, en este punto, no es personal.

Dr. Jung: Sí, empezamos a razonar, a pensar, a reflexionar sobre cosas, y con ello comienza una especie de contracción o retirada de la función puramente emocional. En lugar de seguir los propios impulsos descontroladamente, comenzamos a inventar un cierto ceremonial que nos permite romper la identificación entre nosotros mismos y nuestras emociones, o superar efectivamente nuestras emociones. Frenamos nuestra actitud descontrolada y, de repente, nos preguntamos: ¿Por qué me estoy comportando de este modo?

En este centro hallamos el simbolismo de todas estas cosas. En *anâhata* contemplamos el *purusa*, una pequeña figura que es el sí-mismo divino, a saber, aquello que no se identifica con la mera causalidad, la mera naturaleza, la mera liberación de energía que fluye ciegamente sin propósito alguno[12]. La gente se abandona enteramente a sus emociones y se vacía de sí, para finalmente arder hasta quedar convertidos en pedazos sin que nada subsista, solo un montón de ceniza, eso es todo. Lo mismo ocurre en la enajenación mental: la gente entra en un determinado estado y no puede salir de él. Arden dentro de sus propias emociones y estallan. Pero hay una posibilidad de separarse de ello, y si uno la descubre es cuando realmente se convierte en ser humano. En el *manipûra* vivimos en el vientre de la naturaleza, que es extraordinariamente automático; es meramente un proceso. Pero en *anâhata* emerge algo nuevo, la posibilidad de elevarse por encima de los sucesos emocionales y de contemplarlos. Uno descubre el *purusa* en su corazón, el pulgarcito «más pequeño que pequeño y más grande que grande»[13]. En el centro de *anâhata* aparece nuevamente Siva en la forma del *linga*, y la pequeña llama significa la primera aparición del sí-mismo, como un germen.

Sr. Dell: ¿El proceso que usted describe es el comienzo de la individuación en términos psicológicos?

Dr. Jung: Sí. Es la retirada de las emociones. Uno ya no se identifica con ellas. Si uno logra recordarse a sí mismo, si logra establecer una di-

12. En su comentario a los *Yoga Sutras* de Patanjali, Jung afirma, a propósito de la traducción del término *purusa*, que «Deussen lo denomina '*das von allem Objectiven freie Subject des Erkennens*' [el sujeto del conocimiento, libre de toda objetividad]. Yo cuestiono esta definición: es demasiado lógica, y Oriente no es lógico, sino que se basa más bien en la observación y en la intuición. Por tanto, es mejor describir el *purusa* como hombre primigenio o hombre de luz» (*Modern Psychology* 3, p. 121).

13. *Katha Upanisad* 2,20-21; citado también en OC 6, § 329, donde *purusa* se traduce como «sí-mismo».

ferencia entre sí mismo y el estallido de la pasión, entonces descubre el sí mismo y comienza a individuarse. Así, en *anâhara* comienza la individuación. Pero también aquí existe la posibilidad de sufrir una inflación. Individuación no significa que uno se convierta en un ego —en tal caso se convertiría en un individualista—. Miren, un individualista es una persona que no ha realizado exitosamente la individuación: es un egoísta filosóficamente depurado. Individuación significa convertirse en aquello que no es el ego, cosa que resulta muy extraña. Por ello nadie entiende lo que es el sí-mismo, porque el sí-mismo es justamente aquello que tú no eres, que no es el ego. El ego se descubre como un mero apéndice del sí-mismo en una especie de conexión difusa. Porque el ego se encuentra muy abajo, en el *mûlâdhâra*, y de repente toma conciencia de algo situado arriba, en la cuarta planta, en *anâhata*, y eso es el sí-mismo.

Ahora, si alguien comete el error de pensar que vive a la vez en la planta baja y en el cuarto piso, de creer que él es el propio *purusa*, es que está loco. Es lo que los alemanes muy atinadamente denominan *verrückt*, loco, palabra que etimológicamente significa que sus pies han dejado de apoyarse donde deberían para situarse en otro sitio, donde permanece devanándose los sesos. El *purusa* es algo que solo nos es permitido contemplar: contemplar sus pies, allí arriba. Pero nosotros no somos el *purusa*. Se trata de un símbolo que expresa el proceso impersonal. El sí-mismo es algo extremadamente impersonal, extremadamente objetivo. Si funcionas desde tu sí-mismo no eres ya tú mismo, tal es la sensación que se tiene. Es como si tú mismo fueras un extraño: compras como si no compraras, vendes como si no vendieras. O para decirlo con san Pablo: «No soy yo el que vive, sino que es Cristo quien vive en mí», dando a entender que su vida se ha convertido en vida objetiva, no es ya su propia vida sino la vida de alguien más grande, del *purusa*.

Todas las tribus primitivas que se sitúan en un nivel un poco más alto de civilización, por lo general, han descubierto el *anâhata*. Esto es, el comienzo de la razón y el juicio. No son ya enteramente salvajes. Poseen ceremonias elaboradas —y cuanto más primitivas son, más elaborado es su ceremonial—. Los necesitan para precaverse de la psicología del *manipûra*. Han inventado todo tipo de cosas: círculos mágicos, fórmulas de alocución y de comunicación entre personas. Todas esas ceremonias peculiares son técnicas psicológicas especiales para evitar un estallido de *manipûra*. En una alocución a primitivos, resulta simplemente *de rigueur* hacer ciertas cosas, que para nosotros son enteramente superfluas. Con ellos, en cambio, no hay nada que hacer si uno no se atiene a las reglas.

Por ejemplo, debe existir una jerarquía inequívoca. Por tanto, el individuo que dirige la alocución debe ser una persona de poder. Si yo dirijo una alocución, tengo que tener una silla, mientras que los demás

están en el suelo. Deben sentarse inmediatamente. El jefe tiene hombres armados con látigos que obligan a sentarse, a golpes, a todos los que no lo hacen al instante. Y llegados a este punto, la plática no comienza sin más, sino que primero se entregan regalos (cerillas, cigarrillos) y el jefe debe recibir muchos más cigarrillos que sus súbditos, pues la jerarquía del momento debe subrayarse a fin de mostrar que hay una autoridad suprema[14]. Todo esto son ceremonias contra *manipûra*, y solo cuando se ha hecho el silencio puede tomar la palabra el hombre que realiza la alocución. Entonces digo que tengo un *shauri*, un negocio. Ese es el comienzo. Como ven, tengo que pronunciar un mantra capaz de captar la atención de todo el mundo. A nadie se le permite hablar, todo el mundo escucha. Entonces, digo mi *shauri*, tras lo cual habla mi compañero, aquel con quien debo tratar, pero lo hace en voz baja, apenas perceptible, y no se levanta. Si alguien habla demasiado alto, se acerca el del látigo. No se puede hablar en voz alta, pues eso delataría emoción, y tan pronto como hay emoción surge el peligro de que haya combates y muertes. Esta es la razón por la que no se permiten armas. Y cuando la alocución termina, uno debe decir *shauri kisha*, que significa «la alocución ha concluido».

Yo, una vez, me levanté antes de decir esas palabras y mi caudillo se acercó a mí bastante alterado y me dijo: ¡No, no se levante! Entonces dije *shauri kisha* y no pasó nada. Si uno dice un mantra, ya se puede ir. Debo decir que el círculo mágico queda disuelto, y entonces puedo irme sin suscitar la sospecha de que me voy ofendido o en actitud violenta. Lo contrario es peligroso, podría suceder algo, tal vez un asesinato, porque uno se levanta obviamente porque está loco. A veces sucede que se excitan tanto en sus danzas que comienzan a matar. Por ejemplo, los dos primos Sarasin, que exploraron Célebes, estuvieron a punto de ser asesinados por hombres que realmente estaban en términos cordiales con ellos[15]. Les estaban enseñando sus danzas marciales, pero se impregnaron hasta tal punto de ardor guerrero, de una forma tan frenética, que acabaron arrojándoles sus lanzas. Si lograron escapar fue de pura suerte.

Saben, *anâhata* es todavía muy débil, y la psicología *manipûra* está aún muy cercana a nosotros. Todavía tenemos que ser educados con la gente para evitar estallidos de *manipûra*.

14. Para un relato de las alocuciones de Jung a los Elgony de Kenia entre 1925-1926, que en parte se solapa con la descripción aquí ofrecida, véase MDR, 293-297.

15. Paul y Fritz Sarasin publicaron un relato de sus expediciones antropológicas titulado *Reisen in Celebes ausgeführt in den Jahren 1893-1896 und 1902-1903* [Viajes por Célebes durante los años...], en dos volúmenes, Wiesbaden, 1905.

TERCERA SESIÓN
26 de octubre de 1932

Dr. Jung: Voy a continuar nuestra discusión de los cakras. Como recordarán, hemos estado hablando principalmente de la transformación de *manipûra* en *anâhata*. En *anâhata*, a través de una serie de cuatro estadios, se alcanza algo cuyo comienzo estaba en *mûlâdhâra*. ¿Cómo podríamos denominar entonces a estos cuatro estadios?

Dr. Reichstein: Son los cuatro elementos.

Dr. Jung: Exacto. Cada uno de los cuatro centros inferiores tiene un elemento que le pertenece: *mûlâdhâra* la tierra, *svâdhisthâna*, el agua; y luego viene el fuego en *manipûra* y finalmente el aire en *anâhata*. De este modo, cabe contemplar la totalidad como una especie de transformación de elementos, con un incremento de volatilidad, de sustancia volátil. Y la siguiente forma que alcanzamos es *visuddha*[1], que es el centro del éter. Ahora bien, ¿qué es el éter? ¿Saben ustedes algo sobre él desde el punto de vista físico?

Intervención: Lo penetra todo.

Sra. Sawyer: No es posible atraparlo.

Dr. Jung: ¿Por qué no? Si penetra en todas partes, ¿por qué no puede ser encontrado en todas partes?

Mr. Dell: No admite medida. Es un pensamiento.

Dr. Jung: Sí, uno lo encuentra solo dentro de su propio cerebro, en ningún otro sitio; es el concepto de una sustancia que no posee ninguna de las cualidades que debería tener la materia. Es materia que no es materia, y una cosa semejante debe necesariamente ser un concepto. Ahora, en el centro *visuddha* —más allá de los cuatro elementos— ¿qué estadio se alcanza?

1. Hauer había descrito el *visuddha cakra* como «el puro, o el que purifica» (HS, 69).

Sra. Crowley: Un estado más consciente, ¿tal vez el pensamiento abstracto?

Dr. Jung: Sí, se alcanza una esfera de abstracción. Allí uno penetra más allá del mundo empírico, por así decir, y aterriza en un mundo de conceptos. ¿Y qué son los conceptos? ¿Cómo denominamos a la sustancia de los conceptos?

Sra. Crowley: ¿Psicología?

Dr. Jung: O, digamos, psicología física. Esto designaría a la ciencia de las cosas psíquicas. La realidad a la que allí llegamos es una realidad psíquica; es un mundo de sustancia psíquica, si se puede utilizar tal término. Creo que como más nos acercamos a ello es diciendo que se trata de un mundo de realidad psíquica. Por tanto, otro punto de vista para explicar la serie de los cakras sería ver en ella un ascenso desde la materia tosca a la materia sutil, psíquica. Ahora bien, esta idea de transformación que parte de la tierra para llegar al éter es uno de los más antiguos ingredientes de la filosofía hindú. Esta concepción de los cinco elementos forma parte de la filosofía samkhya, que es anterior al budismo y se remonta al siglo VII a.C., como muy tarde. Todas las filosofías hindúes posteriores, como las Upanishad, tienen su origen en la filosofía samkhya. Por tanto, esta concepción de los cinco elementos se remonta a fecha indeterminada, no hay modo alguno de conocer su edad. La antigüedad de este componente nos permite ver que las ideas fundamentales del yoga tántrico se pierden en un pasado remoto. Por lo demás, la idea de transformación de los elementos pone de manifiesto la analogía del yoga tántrico con nuestra filosofía alquímica medieval. En ella, uno encuentra exactamente las mismas ideas, la transformación de la materia tosca en la materia sutil de la mente —la sublimación del ser humano, según se entendía entonces—.

Al hablar de este aspecto alquímico de los cakras, quiero llamar su atención sobre el símbolo de *manipûra*, el centro de fuego. Recordarán ustedes, quizá, que en el centro de fuego aparecen esos peculiares asideros, por llamarlos de algún modo, que el profesor Hauer explicó hipotéticamente como partes de la esvástica[2]. Por mi parte, debo confesar que nunca he visto el símbolo de una esvástica con solo tres pies. Existe la forma griega del *triskelos*, pero no me consta que existiera en la India. Se ha descubierto en monedas griegas acuñadas en Sicilia, en un periodo entre los años 400-200 a.C., aproximadamente, cuando Sicilia pertenecía a la Magna Grecia y era una importante y floreciente colonia griega. El *triskelos* significa un ser con tres piernas. Pero la esvástica, en cambio, denota un correr a cuatro patas. Sugiero, por tanto, que deben

2. *Ibid*., p. 75.

ser asideros asociados al triángulo del *manipûra*. Me inclino a pensar que se trata de asideros de una olla —para levantar la olla— y que hay una tapa arriba que tiene también un asidero. Creo que esto, probablemente, debe explicarse a partir del aspecto alquímico, porque *manipûra* es la región del fuego, y se trata, por tanto, de la cocina, o del estómago, del lugar donde la comida se cuece. Uno pone la comida dentro de la olla, o dentro del estómago, y la sangre se encarga de calentarla. Ese es el modo en que la comida se prepara para posibilitar su digestión.

Cocinar es un anticipo de la digestión, una suerte de predigestión. Por ejemplo, en África, el árbol de la papaya tiene la rara propiedad de que su fruto y sus hojas están llenos de pepsina, la misma sustancia que se encuentra en los jugos gástricos, la sustancia digestiva por excelencia. Los negros envuelven sus comidas en hojas de papaya, en lugar de cocinarlas. De esta manera queda parcialmente digerida: predigerida. Y así es como todo el arte de cocinar es una predigestión. Nosotros hemos transferido parte de nuestra capacidad digestiva a la cocina, con lo que esta es el estómago de las casas, y nuestros estómagos quedan libres de la tarea de preparar la comida. Nuestra boca es también un órgano predigestivo, porque la saliva contiene una substancia digestiva. La acción mecánica de los dientes es también predigestiva, porque cortamos la comida, que es lo que hacemos también en la cocina al cortar las verduras y demás. De esta manera, podemos decir que la cocina es un aparato digestivo proyectado fuera del cuerpo humano. Y es el espacio alquímico en que las cosas se transforman.

Por tanto, *manipûra* vendría a ser un centro en el que las sustancias son digeridas, transformadas. Y lo siguiente que uno esperaría es que dicha transformación se mostrase completa. De hecho, este centro se sitúa justo debajo del diafragma, que marca la línea divisoria entre *anâhata* y los centros del abdomen.

Porque a *manipûra* le sigue *anâhata*[3], donde acontecen cosas enteramente nuevas: allí existe un nuevo elemento, el aire, que no es ya materia tosca. Hasta el fuego mismo se interpreta en cierto sentido como materia tosca. Es más grueso, más denso que el aire, y resulta perfectamente visible, mientras que el aire es invisible. El fuego es sumamente volátil, pero perfectamente bien definido, y es también en cierto sentido tangible, mientras que el aire es extremadamente ligero y casi intangible —a no ser que se sienta como viento—. Es relativamente leve en comparación con el fuego, que se mueve y quema.

3. Hauer había dicho a propósito del *anâhata cakra*: «Este loto del corazón es el cakra de las intuiciones fundamentales de la vida; es lo que denominamos la vida creativa en su más alto sentido» (HS, 90-91).

Así pues, en el diafragma se cruza el umbral que va de lo visible y tangible a lo que es casi invisible e intangible. Y estas cosas invisibles de *anâhata* son las cosas psíquicas, pues se trata de la región de lo que se denomina sentimiento y mente. El corazón es característico del sentimiento, y el aire es característico del pensamiento. Es el ser que respira. Por eso, el alma y el pensamiento siempre se han identificado con la respiración.

Por ejemplo, es costumbre en la India que, al morir un padre, el hijo mayor vigile sus últimos momentos, para inhalar el último aliento de su progenitor, que es su alma, y continuar así la vida de este. La palabra swahili *roho* significa la respiración estertórea de un moribundo, que en alemán denominamos *röcheln*; y *roho* significa también el alma. Sin duda alguna procede del árabe *ruch*, que significa viento, respiración, espíritu, probablemente con la misma idea originaria de respiración estertórea. Así pues, la idea originaria de espíritu o de lo psíquico es la idea de respiración o aire. Y ya les dije que mente se dice en latín *animus*, que es idéntica a la palabra griega *ánemos*, que significa viento.

El corazón es siempre característico del sentimiento porque nuestros estados emocionales influyen en el corazón. En todas las partes del mundo, los sentimientos están asociados con el corazón. Si no tienes sentimientos, no tienes corazón; si no tienes valor, no tienes corazón, porque el valor es un estado emocional determinado. Y ustedes, en inglés, dicen *Take it to heart*, o aprenden algo *by heart*. Lo aprenden, por supuesto, con la cabeza, pero no conseguirán conservarlo en la mente a no ser que lo trasladen al corazón. Solo cuando alguien aprende algo *by heart* se lo apropia realmente. En otras palabras, si no está asociado a tus sentimientos, si no se ha hundido en tu cuerpo hasta alcanzar el centro *anâhata*, resulta tan volátil que se escapa. Para ser conservado debe asociarse al centro inferior. De ahí el método para enseñar a los alumnos que les describí la semana pasada, en que el maestro emplea un látigo para que los sentimientos de miedo y sufrimiento consigan que los alumnos recuerden las letras. Si no estuvieran asociadas al dolor, no las recordarían. Esto vale especialmente para el hombre primitivo: no aprende nada si no es de este modo.

De la importancia real de pensamientos y valores solo nos damos cuenta cuando los considerados como fuerzas compulsivas en nuestra vida. El comienzo de un reconocimiento semejante de tales y cuales pensamientos y valores, entre los primitivos, queda incluido entre las enseñanzas secretas de la tribu, que se imparten en la época de los ritos iniciáticos de pubertad, acompañadas de dolor y tortura, para conseguir que las recuerden. Simultáneamente, les enseñan también ciertos valores morales, para evitar la pura actuación ciega de los fuegos pasionales del *manipûra*.

Así pues, *anâhata* es realmente el centro en el que comienza lo psíquico, el reconocimiento de valores e ideas. Cuando se ha alcanzado tal nivel en la civilización o en el desarrollo individual, se puede decir que uno se halla en *anâhata,* y aquí es donde se logra el primer vislumbre de la fuerza y sustancialidad de lo psíquico, de su existencia real.

Pensemos, por ejemplo, en un paciente de nuestro análisis que ha alcanzado el estado de *manipûra*, en el cual es presa por completo de sus emociones y pasiones. Le digo: «Debería ser usted un poco razonable. ¿No ve lo que está haciendo? No para usted de causar problemas a las personas con las que se relaciona». De momento, todo esto no produce efecto alguno. Pero después estos argumentos empiezan a tener un efecto; uno advierte que se ha cruzado el umbral del diafragma, que se ha alcanzado el *anâhata*. Miren, los valores, convicciones e ideas generales son hechos psíquicos, que la ciencia natural no puede encontrar en ninguna parte. No es posible atraparlos con una red cazamariposas, ni tampoco descubrirlos con el microscopio. Solo se hacen visibles en *anâhata*. Y, de acuerdo con el yoga tántrico, el *purusa* se ve por primera vez en *anâhata*: es entonces cuando se torna visible la esencia del hombre, el hombre supremo, el así llamado «hombre primordial». Por tanto, *purusa* se identifica con la sustancia psíquica del pensamiento y el valor, el sentimiento. Al reconocer sentimientos e ideas uno contempla el *purusa*. Y se trata del primer vislumbre de un ser situado dentro de tu existencia psicológica o psíquica pero que no eres tú —de un ser en el que tú estás contenido, que es mucho más grande y mucho más importante que tú, pero que tiene una existencia enteramente psíquica—.

Podríamos terminar aquí; podríamos decir que todo esto abarca aproximadamente el desarrollo de la humanidad. En la medida en que todos estamos convencidos de que lo psíquico tiene una cierta importancia, se podría decir que la humanidad en su conjunto ha alcanzado *anâhata*. Por ejemplo, la Gran Guerra ha enseñado a prácticamente todo el mundo que las cosas que más pesan son precisamente los imponderables, las cosas que resulta imposible sopesar, como la opinión pública o la infección psíquica. La guerra en su conjunto fue un fenómeno psíquico. Si buscan su raíz causal, posiblemente no se pueda explicar a partir de la razón humana ni de necesidades económicas. Uno podría decir que Alemania necesitaba expandirse más y que no tuvo más remedio que ir a la guerra, o que Francia se sentía amenazada y tenía que aplastar a Alemania. Pero lo cierto es que nadie estaba amenazado: todo el mundo tenía dinero suficiente, las exportaciones alemanas crecían de año en año, Alemania tenía toda la expansión que necesitaba. Ninguna de las razones económicas aludidas vale; no explican el fenómeno. Simplemente, era hora de que algo semejante ocurriese, por razones psíquicas desconocidas. Así pues, es nuestra experiencia la que nos ha ense-

ñado a creer en lo psíquico. Por ello nos da tanto miedo la psicología de las masas, por ejemplo. Cualquier hombre de nuestro tiempo tiene esto en cuenta. Anteriormente nadie creía en el valor de la publicidad, y ahora ¡miren lo que ha pasado! ¿O acaso alguien hubiera pensado que los pequeños papeles que aparecían cada quince días —las gacetas, que hoy en día denominamos periódicos— se convertirían en un poder mundial? Pues bien, la prensa está reconocida hoy en día como un poder mundial. Esto es un hecho psíquico.

Podemos decir, por tanto, que nuestra civilización ha alcanzado el estado de *anâhata*, que hemos ascendido más arriba del diafragma. Hemos dejado de localizar la mente en el diafragma, como hacían los antiguos griegos del periodo homérico. Estamos convencidos de que la sede de la consciencia debe hallarse en algún lugar arriba, en la cabeza. En *anâhata* contemplamos ya un horizonte más remoto; tomamos conciencia del *purusa*. Pero no confiamos todavía en la seguridad de la existencia psíquica, y por tanto no hemos alcanzado todavía *visuddha*. Creemos todavía en un mundo material formado de materia y fuerza física. Y no podemos asociar la existencia o sustancia psíquica con la idea de algo cósmico o físico. No hemos encontrado todavía el puente entre las ideas de la física y la psicología[4].

Por tanto, como colectividad, no hemos cruzado todavía la distancia entre *anâhata* y *visuddha*. Y si uno habla de *visuddha*, lo hace naturalmente con cierta vacilación. Cuando intentamos comprender lo que ello significa, penetramos en un futuro escurridizo. Porque en *visuddha* queda rebasada nuestra concepción actual del mundo, en un cierto sentido alcanzamos la región del éter. ¡Intentamos una hazaña mucho más grande que la lograda por el profesor Piccard[5]! Él solo estuvo en la estratosfera: alcanzó algo extremadamente sutil, lo confieso, pero no se trataba todavía de éter. Así pues, tenemos que construir una especie de cohete de muy grandes dimensiones, que nos lance al espacio, entendiendo por tal el mundo de valores e ideas abstractas, el mundo en el que la psique es en sí misma, en el que la realidad psíquica es la única realidad, o donde la materia es una fina película en torno a un enorme

4. Jung intentó construir un puente semejante en su colaboración con el físico Wolfgang Pauli en *La interpretación de la naturaleza y la mente* (Bollingen Series LI, 1955). Sobre este punto, véase especialmente el epistolario W. Pauli y C. G. Jung, *Ein Briefwechsel, 1932-1958*, ed. de C. A. Meier, Berlín, 1992.

5. Auguste Piccard, suizo, fue catedrático de física en la Universidad de Bruselas. A partir del 27 de mayo de 1931, fue el primero en subir hasta la estratosfera, utilizando un globo especial, para realizar observaciones científicas. Su segundo vuelo partió del aeródromo de Dübendorf, cerca de Zúrich, el 18 de agosto de 1932. Véase su obra *Au dessus des nuages*, París, 1933, y también *Between Earth and Sky*, trad. de C. Apcher, Londres, 1950.

cosmos de realidades psíquicas, un mero límite ilusorio que ciñe la existencia real, que es psíquica.

El concepto de átomo, por ejemplo, puede considerarse en correspondencia con el pensamiento abstracto del centro *visuddha*. Es más, si nuestra experiencia alcanzase tal nivel, obtendríamos una extraordinaria panorámica del *purusa*. Porque entonces el *purusa* se convierte realmente en el centro de las cosas: no se trata ya de una pálida visión, sino de la realidad última, por así decir. Saben, ese mundo se alcanzará cuando logremos encontrar un puente simbólico entre las ideas más abstractas de la física y las ideas más abstractas de la psicología analítica. Si logramos construir tal puente habremos alcanzado por fin la puerta exterior de *visuddha*. Esa es la condición. Quiero decir que la habremos alcanzado colectivamente. El camino quedará entonces abierto. Pero todavía estamos muy lejos de esa meta. Porque *visuddha* significa justamente lo que he dicho: un pleno reconocimiento de las esencias o sustancias psíquicas como las esencias fundamentales del mundo, y no en virtud de una especulación sino de un hecho, es decir, como experiencia. De nada vale especular en torno a *âjñâ*, *sahasrâra*[6] y Dios sabe qué más. Uno puede especular sobre todo esto, pero si se carece de la experiencia, no se está en ello.

Les daré un ejemplo de la transición de un estado a otro. Recuerdo el caso de un hombre que era extrovertido en el más exagerado sentido del término. Siempre estaba convencido de que lo mejor estaba en otra parte. En ello residía la verdadera felicidad y había que conseguirlo. Por supuesto, se pasaba todo el tiempo detrás de las mujeres, pues las mujeres que todavía no conocía eran las que poseían el secreto de la vida y la felicidad. No podía ver a una mujer por la calle, hablando con otro hombre, sin ponerse nervioso, pues podía ocurrir que fuera *esa* mujer. Por supuesto, nunca tenía éxito, como pueden imaginarse. Su éxito era cada vez menor, y terminó convertido en un perfecto hazmerreír. Se hizo viejo, y las posibilidades de conocer a la mujer soñada se tornaron extraordinariamente pequeñas. Así pues, llegó la hora de examinar las cosas de otro modo. Se hizo analizar, pero nada cambió hasta que sucedió lo siguiente: iba caminando por la calle cuando se aproximó una pareja de jóvenes, que hablaban efusivamente. Inmediatamente, el hombre sintió dolor en su corazón: ¡esa era la mujer! Entonces, de repente,

6. Hauer había dicho que el *sahasrâra cakra* «es el cakra de los mil radios o de los mil pétalos» (HS, 69). Eliade señala que «es aquí donde se produce la unión final (*unmani*) de Siva y Sakti, meta última del *sâdhana* tántrico, y aquí es donde Kundalini termina su viaje, después de atravesar los seis cakras. Debemos hacer notar que *sahasrâra* no pertenece ya al plano del cuerpo, sino que designa ya el plano de la trascendencia —y esto es lo que explica por qué los autores normalmente hablan de 'seis' cakras» (M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. de W. R. Trask [Bollingen Series LVI], Londres, 1989, p. 243).

el dolor desapareció y, por un momento, tuvo una visión absolutamente clara. Comprendió: «Bueno. Que hagan lo que quieran. Ellos van a lo suyo. Todo está en orden. Yo no tengo que preocuparme de ello ni un minuto más, gracias a Dios».

¿Qué había sucedido? Simplemente, que había cruzado el umbral del diafragma, porque en *manipûra* uno está cegado por la pasión. Por supuesto, al ver una pareja semejante piensa: «La quiero, soy igual que ese hombre». Porque, de hecho, en *manipûra*, es igual. Igual que cualquier búfalo, de hecho. Y como tal se lamenta cuando no consigue cambiar de piel y convertirse en otro. Ahora, en cambio, advierte repentinamente que no es ese hombre. Rompe el velo de la ilusión, de la identidad mística, y descubre que no es ese tipo. Pero, con todo, tiene un vislumbre de que, en un sentido peculiar, sí es idéntico con él, de que el hombre es, él mismo, vida continua. No es algo al margen. Porque su sustancia no es solo su yo personal, sino también la de ese joven. Él mismo vive, y la cosa está en orden. Y él forma parte de ello, no está fuera.

Como ven, esto es una representación de la existencia psíquica por encima o más allá de la forma *manipûra*. No es nada más que un pensamiento —nada ha cambiado en el mundo visible; ni un solo átomo ocupa un lugar distinto al de antes—. Pero una cosa ha cambiado: la sustancia psíquica ha entrado en juego. Y ya lo ven, un mero pensamiento, o casi un sentimiento indefinible, un *hecho psíquico*, cambia la totalidad de su situación, su vida entera, y él penetra en *anâhata*, en el mundo en que lo psíquico comienza.

Ahora, el paso de *anâhata* a *visuddha* es bastante análogo, pero va mucho más lejos. En *anâhata*, pensamiento y sentimiento se identifican con los objetos. Para un hombre, el sentimiento se identifica con una cierta mujer, por ejemplo, y para una mujer con un hombre concreto. El pensamiento de un científico se identifica con el libro tal y cual. Es el libro tal y cual. Así pues, siempre hay condiciones externas, para el sentimiento o para la mente. El pensamiento es siempre específico (por ejemplo, científico, filosófico o estético) porque siempre se identifica con un objeto particular. Y de la misma manera el sentimiento se identifica con determinadas personas o cosas. Uno está enfadado porque alguien ha hecho esto o lo otro, porque se dan tales y cuales condiciones. Por eso, nuestras emociones, nuestros valores, nuestros pensamientos, nuestras convicciones, se hallan en mutua dependencia con los hechos, con lo que denominamos objetos. No son en sí mismos o por sí mismos. Están, como digo, entretejidos con hechos concretos.

A veces, saben ustedes, lo ideal es no tener ningún tipo de convicciones o sentimientos que no estén basados en la realidad. Hay incluso que educar a la gente, cuando tienen que cruzar de *manipûra* a *anâhata*, para que vean que sus emociones han de tener siempre una base real,

que no se puede ir por la vida arremetiendo contra alguien por simples conjeturas, que hay razones absolutas en virtud de las cuales carecen de justificación para hacer tal o cual cosa. Tienen realmente que aprender que sus sentimientos deben basarse en hechos.

Pero al cruzar de *anâhata* a *visuddha* se debería desaprender todo esto. Se debería incluso admitir que ningún hecho psíquico propio tiene nada que ver con hechos materiales. Por ejemplo, la cólera que sientes contra alguien o algo, independientemente de lo justificada que pueda estar, no está causada por esas cosas externas. Es un fenómeno enteramente *per se*. Esto es lo que denominamos tomar algo en su nivel subjetivo. Supongamos que alguien te ha ofendido, y que sueñas con esa persona y vuelves a sentir la misma cólera en el sueño. Entonces, yo digo: «El sueño me dice lo que significa la cólera, lo que esta es en realidad». Tú, por tu parte, replicas que la persona ha dicho tal y cual, y que por tanto estás perfectamente justificado para sentir tal cólera y adoptar tal actitud frente a él. Por mi parte, debo admitir que todo eso es cierto, pero humildemente digo: «Bueno, ahora que se te ha pasado la cólera y vuelves a ser razonable, analicemos este sueño, porque hay un estadio subjetivo de interpretación. Tú consideras que ese hombre es tu bestia negra particular, pero él realmente eres tú mismo. Te proyectas a ti mismo en él, tu sombra aparece en él, y eso es lo que te encoleriza». Nadie se inclina naturalmente a admitir semejante posibilidad, pero pasado un tiempo, cuando el proceso de análisis es eficaz, uno empieza a barruntar que muy probablemente es cierto. Acaso seamos idénticos a nuestro peor enemigo. En otras palabras, nuestro peor enemigo quizá se halle dentro de nosotros.

Alcanzado este estadio, se empieza a abandonar *anâhata*, porque se ha conseguido disolver la unión absoluta de los hechos materiales externos con los hechos internos o psíquicos. Uno comienza a contemplar el juego cósmico como juego propio, y a la gente que aparece fuera como exponentes del propio estado psíquico. Cualquier acontecimiento, cualquier experiencia o aventura que uno tiene en el mundo externo, es su propia experiencia.

Por ejemplo, un análisis no depende de lo que el analista es. Se trata de tu propia experiencia. Lo que tú experimentas en el análisis no se debe a mí; es lo que tú eres. Tu experiencia conmigo será exactamente tu propia experiencia. No todo el mundo se enamora de mí, no todo el mundo se ofende cuando hago una observación cáustica y no todo el mundo admira una expresión verdaderamente tremenda que empleo. La experiencia en el análisis, en el que yo soy siempre el mismo doctor Jung, es enteramente distinta en gente distinta. Los individuos son muy diferentes y, debido a ello, el análisis es siempre una experiencia diferente, incluso para mí. Yo soy quien permanece igual a sí mismo en

todas esas situaciones, pero los pacientes cambian y, en consecuencia, la experiencia del análisis varía también para mí todo el tiempo. Pero, por supuesto, el paciente piensa que su análisis es así y asá porque yo estoy en ello. No ve que es también su experiencia subjetiva. Mientras el paciente considera el análisis de esta manera —como un mero flirteo personal o una discusión personal— no obtiene de él el beneficio que debería, porque no se ha visto a sí mismo. Cuando comienza realmente a verlo como su propia experiencia, se da cuenta de que el doctor Jung, su compañero en el juego, es solo relativo, que es lo que el paciente piensa de él. Que es simplemente un anzuelo en el que cuelgas tu cebo, que no es tan esencial como parece. Es, por tanto, tu experiencia subjetiva.

Si uno es capaz de ver esto está ya de camino hacia *visuddha*, porque en *visuddha* todo el juego cósmico deviene tu experiencia subjetiva. El propio mundo se convierte en un reflejo de la psique. Por ejemplo, cuando digo que el mundo consiste solamente en imágenes psíquicas —es decir, que cualquier cosa que tocas, que experimentas, es imaginada porque no puedes percibir ninguna otra cosa; que cuando tocas esta mesa puedes pensar que es algo sustancial, pero que lo que realmente experimentas es un mensaje peculiar de los nervios táctiles a tu cerebro; y que puede ocurrir que ni siquiera percibas esto, puesto que puedo cortar tus dedos y entonces tú sigues experimentando tus dedos solo porque los nervios cortados no pueden funcionar de otra manera; y que tu cerebro es igualmente solo una imagen ahí arriba—, cuando digo algo así de herético, estoy ya de camino al *visuddha*. Si tengo éxito —y espero no tenerlo— y consigo llevarles a todos ustedes al *visuddha*, ustedes ciertamente se quejarán, se asfixiarán, no serán capaces de seguir respirando, porque allí no hay nada respirable. Lo que hay es éter. Alcanzar *visuddha* es alcanzar el espacio sin aire, donde el individuo ordinario no tiene ya ocasión de respirar, como en la tierra. Así que da la sensación de ser un tipo de aventura bastante crítica.

Ahora bien, al hablar de estos centros, no hay que omitir nunca los símbolos reales, pues enseñan mucho. Quiero llamar su atención sobre el simbolismo animal, del que todavía no he hablado. Como saben, la serie de los animales comienza en *mûlâdhâra* con el elefante que sustenta la tierra y significa la tremenda pulsión que sustenta la consciencia humana, la fuerza que nos obliga a edificar un mundo consciente semejante. Para el hindú, el elefante opera como símbolo de la libido domesticada, de manera análoga a la imagen del caballo entre nosotros. Significa la fuerza de la consciencia, el poder de la voluntad, la capacidad para hacer lo que uno quiere.

En el siguiente centro está el *makara*, el leviatán. Así pues, al cruzar de *mûlâdhâra* a *svâdhisthâna*, la fuerza que hasta aquí te había nutrido manifiesta ahora una cualidad enteramente diferente: lo que es el ele-

fante en la superficie del mundo, lo es el leviatán en las profundidades. El elefante es el animal más grande y más fuerte sobre la superficie de la tierra, y el leviatán es el más grande y más terrible animal bajo las aguas. Pero se trata del mismo animal: la fuerza que te obliga a ingresar en la consciencia y que te sustenta en tu mundo consciente demuestra ser el peor enemigo cuando llegas al siguiente centro. Porque en él está uno realmente saliendo de este mundo, y cualquier cosa que te hace adherirte a él es tu peor enemigo. La mayor bendición en este mundo es la mayor maldición en lo inconsciente. Así pues, el *makara* es justamente lo contrario: el elefante acuático, el dragón-ballena que te devora, es lo mismo que hasta ahora te había alimentado y sustentado —de la misma manera que la madre benevolente que te crió se convierte, más adelante en la vida, en la madre devoradora que vuelve a tragarte—. Si no puedes abandonarla se convierte en un factor absolutamente negativo: sustenta tu vida durante tu infancia y juventud, pero para convertirte en adulto debes abandonar todo eso, y entonces la fuerza de la madre está contra ti. De la misma manera, cualquiera que intenta dejar este mundo para alcanzar otro tipo de consciencia, el mundo acuático o lo inconsciente, tiene al elefante contra sí: entonces el elefante se convierte en el monstruo del inframundo.

En *manipûra*, el animal simbólico es el carnero, que es el animal sagrado de Agni, dios del fuego. Esto es astrológico. El carnero, Aries, es el *domicilium* de Marte, el fogoso planeta de las pasiones, la impulsividad, el arrojo, la violencia y demás. Agni es un símbolo adecuado. Se trata otra vez del elefante, pero en una nueva forma. Ya no es un poder insuperable, el poder sagrado del elefante. Ahora es un animal sacrificial, y se trata además de un sacrificio relativamente pequeño, no del gran sacrificio del toro sino del pequeño sacrificio de las pasiones. Esto quiere decir que sacrificar las pasiones no es tan terriblemente costoso. El pequeño animal negro que se opone a ti no es ya como el leviatán de las profundidades del cakra anterior; el peligro ya ha disminuido. Tus propias pasiones son realmente un peligro menor que quedar ahogado en lo inconsciente; ser inconsciente de la propia pasión es mucho peor que sufrir por una pasión. Y esto es lo que expresa Aries, el carnero. Es un pequeño animal sacrificial al que no hay motivos para temer, porque no posee ya la fuerza del elefante o del leviatán. Cuando uno es consciente de sus deseos o pasiones fundamentales, ya ha superado el peor peligro.

El siguiente animal es la gacela, otra nueva transformación de la fuerza originaria. La gacela o antílope, a semejanza del carnero, vive en la superficie de la tierra —pero la diferencia consiste en que no se trata de un animal domesticado, como el carnero, ni se usa en los sacrificios—. No es en modo alguno ofensivo; al contrario, es extremadamente tímido y

escurridizo, y muy ligero de patas —desaparece en un instante—. Cuando uno se topa con una manada de gacelas, queda admirado del modo en que desaparecen. Simplemente se desvanecen en el espacio a grandes saltos. En África hay antílopes que dan saltos de seis a diez metros, algo asombroso. Es como si tuvieran alas. Y son también gráciles y delicados, y poseen patas y pezuñas extraordinariamente esbeltas. Apenas tocan el suelo; y el más leve temblor del aire basta para hacerles salir volando, como pájaros. Así pues, la gacela tiene algo de pájaro. Es ligera como el aire. Solo toca la tierra aquí y allá. Es un animal terrestre, pero está casi liberado del poder de la gravedad. Un animal semejante resulta adecuado para simbolizar la fuerza, la eficacia y la ligereza de la sustancia psíquica: el pensamiento y el sentimiento. Ha perdido ya una parte de la pesantez de la tierra. Y denota también que, en *anâhata*, lo psíquico es un factor escurridizo, difícil de atrapar. Tiene exactamente la cualidad a la que los médicos nos referimos cuando decimos que resulta extremadamente difícil descubrir el factor psicogénico en una enfermedad.

Sr. Dell: ¿Lo compararía también con el unicornio?

Dr. Jung: Diría que se trata de una analogía cercana; y como saben, el unicornio es un símbolo del Espíritu Santo. Eso sería un paralelo occidental[7].

Sra. Sawyer: El unicornio deriva del rinoceronte, así que este sería otra analogía.

Dr. Jung: Sí, los rinocerontes han sobrevivido en la leyenda del unicornio. El unicornio no es un animal real, pero el rinoceronte ha sido un animal muy real en este país. Por ejemplo, se ha encontrado medio rinoceronte, bien conservado, en un pozo de petróleo de algún lugar de Europa oriental, creo que en Polonia. Era del periodo glacial, un rinoceronte europeo. Así que lo más probable es que el unicornio sea un eco desvaído de los viejos tiempos en que el ser humano encontraba rinocerontes por aquí. Por supuesto, no es posible probarlo, pero es cuando menos una muy buena analogía con el proceso que estamos examinando: la transformación del elefante en la delicada, grácil y levípeda gacela.

Lo cierto es que es un símbolo muy adecuado del factor psicogénico. Y el descubrimiento del factor psicogénico en medicina fue realmente algo comparable al paso de *manipûra* a *anâhata*. Recuerdo muy bien la época en que los profesores decían: «Bueno, hay también alguna perturbación psíquica, naturalmente la imaginación tiene algo que ver en esto y una psicología alterada puede producir todo tipo de síntomas», y demás. Al principio se pensaba que la psique era una especie de espuma o esencia producida por el cuerpo, pero nada en sí misma, y que la denomina-

7. Jung ofrece un extenso comentario sobre el significado simbólico del unicornio en *Psicología y alquimia* (OC 12, § 518-554).

da causalidad psicológica no existía realmente, que era algo más sintomático. Ni siquiera Freud ve en el factor psicogénico algo sustancial. La psique, para él, es algo más bien fisiológico, una especie de actividad incidental en la vida del cuerpo. Está convencido de que en ella hay o debería haber un montón de química, que todo remite a la química corporal, que se trata de hormonas o Dios sabe qué. Con ello, el descubrimiento de un factor psicogénico real (¡del que todavía no se han hecho cargo en medicina, figúrense!) es un enorme y fabuloso acontecimiento. Supondría el reconocimiento de la propia psique como algo que, por supuesto, funciona conjuntamente con el cuerpo, pero que tiene estatus de causa. Miren, si un médico admite una cosa semejante, realmente da un gran paso adelante. Si coloca al factor psicogéncio entre las causas, junto a los microbios, los fríos, las condiciones sociales desfavorables, la herencia y demás, reconoce con ello la psique como algo que existe y tiene efectos reales. La mentalidad médica lógica no confía demasiado en que se trate de algo sobre lo que se pueda operar, porque tiene el carácter escurridizo de la gacela. Y ya saben ustedes que cuando la psique se manifiesta en la realidad, lo hace habitualmente contra nosotros. Porque en la medida en que no va contra nosotros, simplemente se identifica con la consciencia. Nuestra consciencia no va contra nosotros, y nosotros pensamos que todo es nuestra propia actividad consciente, pero el factor psíquico es siempre algo respecto de lo cual se acepta que no constituye una actividad propia. Intentamos negarlo y reprimirlo. Supongamos que quiero escribir una carta que me resulta desagradable. Entonces, inmediatamente tengo el factor psíquico en mi contra. No soy capaz de encontrar esa carta, se ha esfumado. Luego descubro que soy yo quien, inconscientemente, la ha puesto en el lugar equivocado. Yo quería tener especial cuidado con esa carta, pero como tengo resistencias contra ella, la pongo en el bolsillo equivocado o en una esquina donde tardaré meses en encontrarla. Nos inclinamos entonces a decir que un duende se ha entretenido con ella. Sentimos algo demoníaco en ese modo en que se esfuman precisamente las cosas que nos resultan dolorosamente necesarias. Lo mismo ocurre en la histeria: las cosas toman un rumbo equivocado justo cuando más importa. Cuando resulta extremadamente importante decir lo correcto, se dice justo lo que está mal. Las palabras se rebelan en nuestra propia boca. Y uno no puede dejar de asumir el hecho de que algún demonio inquieto actúa contra nosotros. De ahí la vieja creencia de que la gente así está poseída por demonios, es víctima de las brujas y demás.

Sr. Baumann: Hay un libro muy bueno de Friedrich Theodor Vischer: *Auch Einer* [Otro más][8].

8. F. Th. Vischer, *Auch Einer*, Stuttgart/Leipzig, 1884.

Dr. Jung: Sí, se trata de un libro alemán sobre uno de esos duendes que se encargan de cosas. Por ejemplo, cuando uno pierde sus gafas las pierde siempre en lugares inverosímiles, por ejemplo en una silla cuyo diseño hace que las gafas encajen perfectamente. Y uno puede estar absolutamente seguro de que, cuando se le cae al suelo una tostada con mantequilla, va a aterrizar por la parte untada. Y cuando se coloca la cafetera sobre la mesa, esta intentará por todos los medios introducir su pitorro a través del asa del cacharro de la leche, para que la leche se derrame al levantar la cafetera.

Mr. Dell: *Die Tücke des Objekts* [la malicia del objeto].

Dr. Jung: Sí, la infernal astucia de los objetos, y en *Auch Einer* Vischer elaboró un sistema a partir de todo esto. Extraordinariamente quijotesco, por supuesto, pero capta correctamente la naturaleza del factor psíquico, porque en un cierto sentido es nuestra actividad pero, con todo, no lo es. Sucede como cosa de duendes. Resulta sorprendente lo escurridizo que puede ser el factor psicogénico. También en el análisis se escapa siempre, porque cuando intentas acometerlo el paciente lo niega y dice: «Pero es que eso es lo que yo quería hacer; soy yo». Se lo quita de encima todo el tiempo, porque teme descubrirlo. Tiene miedo de que en algún lugar de su cabeza haya un tornillo flojo. Piensa que eso quiere decir que está loco.

Así pues, el paso de *manipûra* a *anâhata* es realmente muy difícil. El reconocimiento de que la psique es algo que se mueve a sí mismo, algo genuino y no tú mismo, resulta extremadamente difícil de ver y de admitir. Porque significa que la consciencia que denominas tú mismo ha llegado a su fin. En nuestra consciencia, todo está según disponemos nosotros, pero entonces descubrimos que no somos dueños en nuestra propia casa, que no somos los únicos que habitamos en nuestro propio cuarto, y que andan rondando por ahí unos duendes que causan estragos entre nuestras cosas, lo cual significa el final de la monarquía. Pero si uno lo entiende correctamente, tal como muestra el yoga tántrico, el reconocimiento del factor psicogenético es simplemente el primer reconocimiento del *purusa*. Es el comienzo del gran reconocimiento, presentado en sus formas más grotescas y ridículas. Y eso es, ya ven, lo que significa la gacela.

Pero recordarán que en *visuddha* reaparece el elefante. Así pues, aquí nos encontramos con la potencia plena, la fuerza sagrada insuperable del animal, tal como era en *mûlâdhâra*. Es decir, encontramos aquí toda la potencia que nos condujo a la vida, a esta realidad consciente. Pero aquí ya no sustenta a *mûlâdhâra*, esta tierra. Sustenta esas cosas que consideramos las más aéreas, las más irreales, las más volátiles, a saber, los pensamientos humanos. Es como si el elefante se dedicase ahora a producir realidades a partir de conceptos. Admitimos que nuestros con-

ceptos no son más que imaginación nuestra, productos de nuestro sentimiento o de nuestro intelecto: abstracciones o analogías no sustentadas por fenómeno físico alguno.

Aquello que los une a todos, que los expresa a todos, es el concepto de energía. En filosofía, por ejemplo, podemos invocar el ejemplo de Platón en su mito de la caverna[9]. Con ese mito, más bien torpe, intenta explicar el carácter subjetivo de nuestro juicio, que es en realidad lo mismo que más adelante, en la historia de la filosofía, se ha denominado teoría del conocimiento. Nos presenta en él a personas puestas en una caverna, de espaldas a la luz, y mirando las sombras que aparecen en el muro, proyectadas por figuras que se mueven al otro lado. Desde luego, se trata de un mito muy adecuado para explicar el problema, pero se han requerido más de dos mil años hasta que el problema ha podido ser formulado de una manera filosófica abstracta en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Tenemos siempre la impresión de que conceptos filosóficos o científicos tales como el de energía —llámenlos ustedes teorías o hipótesis— son cosas perfectamente fútiles, que cambian de un día para otro, como un soplo de aire que no posee existencia alguna. Pero estas son, al parecer, las cosas que sostiene y empuja el elefante, como si el elefante estuviera produciendo una realidad a partir de tales conceptos, que son de hecho meros productos de nuestra mente. Pero en ello precisamente consiste nuestro prejuicio: en *pensar* que esos productos no son también realidades.

Y este es el nudo de todo el asunto, que no es tan simple. Nuestras especulaciones conducen a abstracciones, y sentimos claramente que esas abstracciones son solo nuestras conclusiones. Que son artificiales. Nunca estamos seguros de que existan en realidad. Pero si por casualidad pudiéramos experimentar en realidad las conclusiones a las que hemos llegado, diríamos: «Bueno, esto es real en la medida en que mi pensamiento es real». Por ejemplo, uno dice: «Mañana tendremos tormenta». No resulta muy probable en esta época del año, pero a partir de todos los datos meteorológicos uno extrae esta conclusión, aunque uno mismo la juzga bastante improbable. Y al día siguiente, efectivamente, tenemos tormenta. Y entonces uno se dice: «¿No es prodigioso haber llegado a esa conclusión? Mi sentimiento debe ser correcto». Así es como sustancializamos nuestro pensamiento en realidad, y esta realidad afecta a la totalidad del ser humano. Le afecta de principio a fin, pues uno resulta empapado por la lluvia, oye el trueno y puede ser golpeado por el rayo. Le cae a uno por entero.

9. Platón, *República*, lib. VII, 514a-518a.

Pues bien, de acuerdo con el simbolismo de los cakras, algo similar sucede en *visuddha*. La potencia del elefante se confiere a ciertas realidades psíquicas que nuestra razón tiende a considerar meras abstracciones. Pero la potencia del elefante no se confiere nunca a productos del mero intelecto, porque nunca resultan convincentes; siempre requieren evidencia física. Y para cosas puramente psíquicas no hay posibilidad alguna de nada parecido a evidencia física. Por ejemplo, ustedes saben que es imposible, como hecho físico, elaborar un concepto de Dios, porque no es un concepto físico. No tiene nada que ver con la experiencia en el espacio y el tiempo. Simplemente no tiene conexión alguna con espacio y tiempo, y por ello no cabe esperar ningún efecto subsiguiente. Pero si uno posee la experiencia psíquica, si el hecho psíquico se le impone, uno lo entiende y puede elaborar un concepto de ello. La abstracción o el concepto de Dios proceden de la experiencia. No es un concepto intelectual, aunque también pueda serlo. Pero lo fundamental de tal experiencia es que es un hecho psíquico. Y los hechos psíquicos son la realidad en *visuddha*. Por ello, la fuerza invencible de la realidad no sustenta ya los datos de esta tierra, sino datos psíquicos.

Por ejemplo, uno sabe que le gustaría mucho poder hacer algo, pero siente que simplemente no puede ser, como si se tratase de una prohibición absoluta. O uno siente con fuerza que no quiere hacer algo, pero el factor psíquico lo exige, y uno sabe que no hay defensa, que uno debe ir por ese camino, sin vacilación ninguna. Esto es la potencia del elefante, que acaso pueden ustedes también sentir en lo que denominarían absurdos. Tales son las experiencias de la realidad de *visuddha* expresadas mediante el simbolismo.

Pero este es solo el quinto cakra y nosotros estamos ya sin aliento —en sentido literal: estamos más allá del aire que respiramos—. Estamos alcanzando, por así decir, el futuro remoto de la humanidad, o de nosotros mismos. Porque cualquier persona tiene, como mínimo, la capacidad potencial de experimentar aquello que será experiencia colectiva dentro de dos mil años, quizá dentro de diez mil años. Las cosas de las que tratamos hoy aquí han existido ya antes, a saber cuántos millones de veces, en el pasado remoto de los curanderos primitivos, o entre los romanos o los griegos: todo ello ha sido ya anticipado. Y nosotros anticipamos miles de años por venir, y realmente nos proyectamos hacia un futuro que todavía no poseemos. Por ello es bastante arriesgado hablar del sexto cakra[10], que naturalmente se completa más allá de

10. Del *âjñâ cakra*, Hauer había dicho: «El dios, la potencia masculina, ha desaparecido en este estadio, pero sigue activa todavía una potencia femenina diferenciada y solo desaparece en el último cakra. No estoy seguro de que se puedan encontrar paralelismos psicológicos para esto».

nuestro alcance, pues ni siquiera hemos llegado al *visuddha*. Pero como tenemos el simbolismo podemos, por lo menos, construir algo teórico al respecto.

El centro *âjñâ*, como recordarán, aparece como una semilla alada, y no contiene animal alguno. Esto significa que no hay factor psíquico, nada se opone a nosotros cuya potencia pudiéramos sentir. El símbolo original, el *linga*, aparece aquí repetido en una nueva forma, de color blanco. En lugar de la oscura condición germinante, aparece ahora en la plena luz blanca deslumbrante, enteramente consciente. En otras palabras, el dios que permanecía dormido en *mûlâdhâra* está aquí completamente despierto, es la única realidad. Y por eso este centro ha sido llamado la condición en la que uno se une a Siva. Se podría decir que es el centro de la *unio mystica* con el poder divino, en el sentido de la realidad absoluta donde uno no es nada salvo realidad psíquica, pero confrontado con la realidad psíquica que uno no es. Y eso es Dios. Dios es el objeto psíquico eterno. Dios es simplemente una palabra para el no-yo. En *visuddha*, la realidad psíquica se oponía aún a la realidad física. Por ello, había que recurrir todavía al apoyo del elefante blanco para sustentar la realidad de la psique. Los hechos psíquicos sucedían aún dentro de nosotros, aunque tenían una vida propia.

Pero en el centro *âjñâ* la psique toma alas —aquí, uno sabe que no es nada más que psique—. Y, con todo, hay otra psique, la contrapartida de tu realidad psíquica, la realidad no-yoica, aquello que ni siquiera se puede llamar sí-mismo, y uno sabe que va a desaparecer en ello. El yo desaparece por completo. Lo psíquico deja de ser un contenido dentro de nosotros y somos nosotros los que nos volvemos un contenido suyo. Como ven, esta condición en la que el elefante blanco ha desaparecido en el sí-mismo es casi inimaginable. El elefante ya no es perceptible, ni siquiera en su fuerza, porque ha dejado de actuar contra nosotros. Somos absolutamente idénticos con él. Ni siquiera en sueños se nos ocurre ya hacer otra cosa que lo que exige la fuerza, solo que la fuerza no lo exige, pues uno lo está haciendo ya —pues uno es la fuerza—. Y la fuerza retorna al origen: Dios.

Hablar del loto de los mil pétalos situado por encima, el centro *sahasrâra*, es bastante superfluo, pues se trata meramente de un concepto filosófico, que para nosotros carece de toda sustancia. Está más allá de toda experiencia posible. En *âjñâ* queda todavía la experiencia del sí-mismo, que es aparentemente distinta del objeto, Dios. Pero en *sahasrâra* uno se da cuenta de que no es diferente, con lo que la siguiente conclusión sería que no hay objeto, no hay Dios, no hay nada más que brahman. No hay experiencia porque se trata de algo uno, sin un segundo término. Es algo durmiente, no es, y por ello es *nirvâna*. Esto es un

concepto enteramente filosófico, una mera conclusión lógica a partir de las premisas anteriores. Carece de valor práctico para nosotros.

Sra. Sawyer: Me gustaría preguntarle si la idea oriental de ascensión a través de los cakras significa que cada vez que uno alcanza un nuevo centro tiene que regresar a *mûlâdhâra*.

Dr. Jung: Mientras uno vive, sigue estando en el *mûlâdhâra*, por supuesto. Resulta bastante evidente que uno no puede vivir siempre en la meditación, o en estado de trance. Uno tiene que manejarse en este mundo. Hay que ser consciente y dejar que los dioses duerman.

Sra. Sawyer: Sí, pero esto se puede pensar de dos maneras: haciendo todas estas cosas a un tiempo o realizando un viaje de ascenso y descenso.

Dr. Jung: El simbolismo cakra tiene el mismo significado que se expresa en nuestras metáforas de la navegación nocturna, del ascenso a la montaña sagrada, de la iniciación. Es realmente un desarrollo continuo. No es un ir saltando arriba y abajo, porque lo que uno alcanza nunca se pierde. Supongamos que hemos estado en *mûlâdhâra* para luego alcanzar el centro acuático, y que después aparentemente retornamos. En realidad, no retornamos. La idea de que retornamos es una ilusión: uno ha dejado algo de sí en lo inconsciente. Nadie toca lo inconsciente sin dejar algo de sí allí. Uno puede olvidarlo o reprimirlo, pero entonces ya no es él entero. Una vez que uno ha aprendido que dos más dos son cuatro, ya es así para toda la eternidad, y nunca serán cinco. Los únicos que retornan son quienes creyeron tocarlo pero, en realidad, no tenían más que ilusiones al respecto. Quien lo ha experimentado realmente no puede perder esa experiencia. Es como si una buena parte de tu sustancia se hubiese quedado allí, una parte de tu sangre y de tu peso. Uno puede regresar al estado previo y olvidarse de que ha perdido una pierna, pero tu pierna ha sido arrancada por el leviatán. Muchas personas que han entrado en el agua dicen: «No volveré a meterme nunca más», pero han dejado algo allí, algo se ha quedado allí. Y si uno cruza el agua y entra en el fuego de la pasión, ya nunca puede regresar verdaderamente, pues no es posible perder la relación con la propia pasión que se ha alcanzado en *manipûra*.

Pregunta: ¿Es entonces como Wotan, que pierde un ojo?

Dr. Jung: Exacto. Y como Osiris, el dios del inframundo, que también pierde un ojo. Wotan tiene que sacrificar uno de sus ojos al manantial de Mimir, el manantial de la sabiduría, que es lo inconsciente. Como ven, un ojo tiene que permanecer en las profundidades o volverse hacia ellas[11]. Así es como Jakob Boehme, cuando fue «transportado por encanto hasta el centro de la naturaleza», según él mismo dice, escribió su li-

11. Para un análisis jungiano de Wotan, en el que no aborda específicamente este motivo, véase «Wotan» (1936) (OC 10,10).

bro sobre el «ojo revertido». Uno de sus ojos se volvió hacia dentro, siguió contemplando el inframundo, cosa que equivale a la pérdida de un ojo. Dejó de tener dos ojos para este mundo. Así pues, cuando uno ha entrado realmente en un cakra superior, nunca regresa de verdad; permanece allí. Una parte de ti puede separarse, pero cuanto más lejos hayas avanzado en la serie de los cakras, más caro te costará el retorno aparente. Porque si retornas habiendo perdido el recuerdo de tu conexión con ese centro, eres como un espectro. En realidad no eres nada, una mera sombra, y tus experiencias permanecen vacías.

Sra. Crowley: ¿Piensa usted que la idea es experimentar simultáneamente esos cakras por los que uno ha ido pasando?

Dr. Jung: Desde luego. Como ya les he dicho, en nuestro proceso histórico, real, de desarrollo psicológico, hemos alcanzado aproximadamente *anâhata*, y desde aquí podemos experimentar *mûlâdhâra* y todos los centros subsiguientes del pasado, mediante el estudio de testimonios, de la tradición, y también a través de nuestro propio inconsciente. Supongamos que alguien ha alcanzado el centro *âjñâ*, el estado de plena consciencia, no solo autoconciencia. Se trataría de una consciencia extremadamente amplia que incluiría todo —la energía misma—, una consciencia que no solo sabe que «eso eres tú» sino, más aún, que todo árbol, toda piedra, todo soplo de aire, todo rabo de rata..., que todo eso eres tú. Que no hay nada que no seas tú. En una conciencia expandida de este modo todos los cakras serían experimentados a la vez, porque es el más alto estado de consciencia, y no sería el más alto si no incluyese todas las experiencias anteriores.

CUARTA SESIÓN[1]
2 de noviembre de 1932

Dr. Jung: Tenemos aquí una pregunta planteada por el señor Allemann:

> No entiendo por qué hay que pensar que nuestra vida diaria acontece solamente en *mûlâdhâra*. ¿No se referiría más bien *mûlâdhâra* a la vida de animales y pueblos primitivos que viven en completa armonía con la naturaleza? ¿No deberíamos considerar más bien nuestra vida civilizada bajo el aspecto *sthûla* de los cakras superiores? El despertar de Kundalini sería entonces similar a la comprensión consciente del aspecto *sûksma*. Esto querría decir que, para despertar a Kundalini, debemos descender hasta la raíz de las cosas, hasta las «madres» y, lo primero de todo, entender conscientemente el aspecto *sûksma* de *mûlâdhâra*, la tierra.

El señor Alleman ha traído a colación un problema muy complicado. Entiendo sus dificultades, porque representan las dificultades de nuestro punto de vista occidental, cuando se enfrenta a las ideas orientales. Nos hallamos aquí frente a una paradoja: para nosotros, la consciencia se sitúa arriba, en el *âjñâ cakra*, por así decir, mientras que *mûlâdhâra*, nuestra realidad, se sitúa en el cakra inferior. Además, también nos choca otra aparente contradicción: *mûlâdhâra* es, como hemos visto, nuestro mundo. ¿Cómo puede, entonces, localizarse en la pelvis, según ocurre en el sistema de los cakras?

Voy a intentar una vez más ofrecer una explicación general de cómo debemos entender este punto, pero de momento debemos separar completamente el simbolismo de los cakras y la filosofía sobre el doble aspecto *sthûla-sûksma* de las cosas. Los tres aspectos designados por los

1. Nota a la edición de 1932: Esta conferencia fue redactada por la señorita Wolff a partir del resumen del seminario alemán, con material adicional aportado por el doctor Jung. La traducción es de la señora Baynes.

términos *sthûla*, *sûksma* y *parâ* son un modo filosófico de considerar las cosas. Desde el punto de vista teórico, cada cakra puede considerarse desde estos tres aspectos. No obstante, los cakras son símbolos. Y lo que hacen es presentar, mediante imágenes, ideas múltiples y complejas sobre pensamientos y hechos.

La palabra símbolo viene del griego *symballein*, que significa arrojar varias cosas juntas. Tiene que ver, por tanto, con cosas que han sido reunidas o con un montón de material juntado a la carrera que luego nosotros, como muestra la expresión, tomamos como un todo. Podríamos traducir la palabra símbolo como «algo visto como totalidad» o como «la visión de cosas reunidas en un todo». Hemos de recurrir a un símbolo cuando tratamos con una gran variedad de aspectos o con una multiplicidad de cosas que forman una unidad conectada y que están tan íntimamente imbricadas en todos sus elementos que no podemos separar o quitar parte alguna sin destruir las conexiones y perder el sentido de la totalidad. La filosofía moderna ha expresado este modo de mirar las cosas bajo lo que se conoce como teoría de la *Gestalt*[2]. Un símbolo, por tanto, es una *Gestalt* viva, una forma: la suma total de un conjunto de hechos extremadamente complejo, que nuestro intelecto no puede dominar conceptualmente y que, por ello, no puede expresarse de otra manera que mediante el uso de una imagen.

Tomen, por ejemplo, el problema del conocimiento, que ha planteado dificultades tan importantes y tan complejas como para ocupar a los pensadores desde los inicios de la filosofía hasta el momento presente. Platón, sin ir más lejos, nunca logró formular una teoría adecuada del problema del conocimiento; no pudo ir más allá de la metáfora de la caverna, y tuvo que describir el problema en términos de una visión o imagen concreta. Tuvieron que pasar dos mil años hasta que Kant pudo formular una teoría del conocimiento.

De igual manera, también los cakras son símbolos. Simbolizan hechos psicológicos sumamente complejos, que hoy por hoy, acaso, solo nos es posible expresar en imágenes. Los cakras tienen, por tanto, gran valor para nosotros, pues representan un esfuerzo real para ofrecer una teoría simbólica de la psique. La psique es algo tan extremadamente complicado, tan vasto en su extensión y tan rico en elementos desconocidos para nosotros, y sus aspectos se solapan e imbrican unos con otros en grado tan extraordinario, que siempre tenemos que acudir a los símbolos para tratar de representar lo que sabemos sobre ella. Cualquier teoría al respecto sería prematura, pues acabaría enredándose en minucias y perdería de vista la totalidad que nos hemos propuesto considerar.

2. Véase K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Nueva York, 1935.

Mi intento de analizar los cakras les ha permitido a ustedes ver qué difícil es llegar hasta su contenido, y cuán complejas son las condiciones a las que tenemos que hacer frente cuando estudiamos no solo la consciencia sino la totalidad de la psique. Los cakras, entonces, se convierten en una guía valiosa en este oscuro campo, porque Oriente, y la India especialmente, han intentado siempre entender la psique como un todo. Tienen una intuición del sí-mismo, y por tanto ven en el yo y la consciencia solo partes más o menos inesenciales del sí-mismo. Todo esto, a nosotros se nos antoja muy extraño. Nos parece como si la India estuviera fascinada por el trasfondo de la consciencia, porque nosotros nos identificamos enteramente con nuestro primer plano, con lo consciente. Pero ahora, también entre nosotros, el trasfondo o interior de la psique ha tomado vida, y como es tan oscuro y tan difícilmente accesible, nos vemos en primer lugar forzados a representárnoslo simbólicamente. Así es, por ejemplo, como nos percatamos de la paradójica situación conforme a la cual *mûlâdhâra* se localiza en la pelvis y al mismo tiempo representa nuestro mundo, y esta paradoja solo puede expresarse mediante un símbolo. Lo mismo ocurre con la aparente contradicción contenida en el hecho de que nos representamos la consciencia localizada en nuestra cabeza y, pese a todo, vivimos en el más inferior de los cakras, el *mûlâdhâra*.

Como vimos en el primer seminario inglés de este otoño, *mûlâdhâra* es el símbolo de nuestra situación psíquica presente, porque vivimos atrapados en una red de causación terrestre[3]. Representa el enmarañamiento y la dependencia de nuestra vida consciente *tal cual es efectivamente*. *Mûlâdhâra* no es simplemente el mundo externo en que vivimos; es nuestra consciencia íntegra de toda la experiencia personal externa e interna. En nuestra vida consciente cotidiana somos como animales altamente desarrollados, ligados a nuestro entorno y enredados y condicionados por él. Pero nuestra consciencia occidental no lo entiende de este modo. En nuestro mundo, por el contrario, vivimos en los centros superiores. Nuestra consciencia se localiza en la cabeza, sentimos que está ahí; pensamos y queremos en nuestras cabezas. Somos los señores de la naturaleza y tenemos imperio sobre las condiciones ambientales y las ciegas leyes que atan de pies y manos al hombre primitivo. En nuestra consciencia, estamos entronizados en lo alto y contemplamos desde arriba la naturaleza y los animales. Para nosotros, el hombre arcaico es el Neanderthal, poco mejor que el animal. No vemos ni por asomo que Dios se presenta también como un animal. Para nosotros, animal significa «bestial». Lo que realmente debería parecer

3. El seminario *Visiones* se había retomado con anterioridad, ese mismo día. Para los comentarios de Jung sobre *mûlâdhâra* véase *The Visions Seminar*, vol. 7, p. 10.

por encima de nosotros nos parece estar debajo, y lo tomamos como algo regresivo y degradado. Esa es la razón por la que «descendemos» al *svâdhisthâna* o «caemos» en la emotividad del *manipûra*. Hablamos de «subconsciente» porque nos identificamos con la consciencia. Cuando entramos en lo inconsciente descendemos a un nivel inferior. Por eso podemos decir que la humanidad en general ha alcanzado el nivel de *anâhata cakra*, en la medida en que se siente ligada a los valores suprapersonales de *anâhata*. Toda cultura crea valores suprapersonales. Un pensador cuyas ideas pusieran de manifiesto una actividad independiente de los acontecimientos de la vida diaria podría decir que se encuentra en el centro *visuddha*, o incluso en el centro *âjñâ*.

Pero todo esto es solo el aspecto *sthûla* del problema. El aspecto *sthûla* es el aspecto personal. A nosotros, personalmente, nos parece como si estuviéramos en los centros superiores. Pensamos así porque nuestra consciencia, y también la cultura suprapersonal, colectiva, en la que vivimos se encuentran en el centro *anâhata*; estamos ahí en todos los sentidos. Habiéndonos identificado con lo consciente, no vemos que hay algo fuera de él, y que este algo no está por encima, sino debajo.

Pero por medio de la psicología o de la filosofía tántrica podemos alcanzar un punto de vista desde el cual cabe observar que los sucesos suprapersonales tienen lugar dentro de nuestra propia psique. Considerar las cosas desde un punto de vista suprapersonal es acceder al aspecto *sûksma*. Y podemos alcanzar esta perspectiva porque, en la medida en que creamos cultura, creamos también valores suprapersonales y, al hacerlo, comenzamos a ver el aspecto *sûksma*. Mediante la cultura obtenemos una intuición de posibilidades psicológicas distintas de las personales, porque en ella aparece lo suprapersonal. El sistema de los cakras se manifiesta en la cultura, y la cultura puede, por ello, ser dividida en diferentes niveles, como puedan ser los centros del vientre, el corazón y la cabeza. De este modo, somos capaces de experimentar y demostrar los diferentes centros tal y como aparecen en la vida del individuo, o en la evolución de la humanidad. Comenzamos en la cabeza; nos identificamos con nuestros ojos y nuestra consciencia: inspeccionamos el mundo de manera bastante distanciada y objetiva. Eso es *âjñâ*. Pero no podemos permanecer para siempre en las puras esferas de la visión distanciada, debemos traer nuestros pensamientos a la realidad. Entonces los confiamos a la palabra y, con ello, se los entregamos al aire. Cuando revestimos de palabras nuestro conocimiento nos hallamos en la región de *visuddha*, o centro del cuello. Pero tan pronto como decimos algo especialmente difícil, o que nos causa sentimientos positivos o negativos, sentimos un pálpito en el corazón, y entonces comienza a activarse el centro *anâhata*. Y si damos un paso más, por ejemplo cuando entablamos una disputa con alguien, cuando nos

ponemos irritables y coléricos y salimos de nuestras casillas, nos hallamos en *manipûra*.

Si seguimos descendiendo, la situación se torna imposible, porque entonces empieza a hablar el cuerpo. Por esta razón, en Inglaterra, todo lo que hay bajo el diafragma es tabú. Los alemanes siempre descienden un poco más y por ello se tornan emocionales con facilidad. Los rusos viven enteramente debajo del diafragma: consisten en emociones. Los franceses e italianos *se comportan* como si estuvieran por debajo, pero saben perfectamente (y también todos los demás) que no lo están.

Resulta bastante delicado y penoso hablar de lo que sucede en *svâdhisthâna*. Cuando, por ejemplo, una emoción alcanza un punto de gran intensidad, ya no se expresa mediante palabras, sino de forma fisiológica. No abandona el cuerpo por la boca, sino de otras maneras: por ejemplo, por la vejiga. *Svâdhisthâna* representa el nivel en que se puede decir que comienza la vida psíquica. Solo al activarse este nivel despertó la humanidad del sueño de *mûlâdhâra* y aprendió las primeras reglas del decoro corporal. El comienzo de la educación moral consistió en la realización de las necesidades en lugares adecuados a ello, tal como sucede todavía en la educación de los niños pequeños. También los perros han aprendido esto. Se puede decir que viven en *svâdhisthâna* en la medida en que dejan sus tarjetas de visita en árboles y esquinas. Los perros que vienen después leen los mensajes y mediante ellos se enteran de cómo va la cosa, de si el perro interior había comido o no, de si se trataba de un perro grande o pequeño, lo cual es una diferencia importante durante la época de apareamiento. Los perros pueden intercambiar todo tipo de noticias y pueden organizarse en consecuencia.

Este primer e ínfimo medio de expresión de la vida psíquica sigue siendo todavía usado por los seres humanos. Ustedes conocen el significado de la expresión *grumus merdae* (montón de excremento). El ladrón deja ese excremento en el lugar que ha saqueado y es como si dijera: «Esta es mi firma; esto me pertenece; ¡ay de aquel que se cruce en mi camino!». En este sentido se convierte en una especie de amuleto apotropaico, reliquia de un tiempo ancestral. Porque en los estadios primitivos, este lenguaje sígnico es de una importancia enorme, incluso vital. A partir de él, una persona puede decir si animales peligrosos o provechosos han seguido una ruta determinada, y si dicha ruta es reciente o no. Obviamente, lo mismo vale para las rutas humanas. Si hay tribus hostiles en las inmediaciones, el excremento humano reciente es una señal de alarma. Cuanto más primitivas son las condiciones de vida, más valiosas resultan las manifestaciones psíquicas en este nivel. Podríamos decir que es el primer lenguaje de la naturaleza. Las manifestaciones psíquicas pertenecientes al *svâdhisthâna* están presentes, por tanto, a menudo en nuestros sueños; y ciertos chistes, así como el humor grosero de la Edad Media, están repletos de ellas.

Por lo que respecta al *mûlâdhâra*, nada sabemos de él, porque en este nivel la vida psíquica está dormida. El señor Allemann tiene, por tanto, mucha razón, al decir que *mûlâdhâra* es la vida de los animales y primitivos que viven en completa armonía con la naturaleza. Nuestra vida civilizada, por otro lado, debe ser considerada el aspecto *sthûla* de los cakras superiores. El despertar de Kundalini sería entonces similar a la comprensión consciente del aspecto *sûksma*. Esto es muy cierto. Pero ¿qué debemos hacer a fin de comprender conscientemente el aspecto *sûksma* de *mûlâdhâra*, o de la tierra?

Volvemos a encontrar aquí la gran paradoja. En la consciencia nos encontramos en *âjñâ*, pero de hecho vivimos en *mûlâdhâra*. Ese es el aspecto *sthûla*. Ahora bien, ¿podemos alcanzar algún otro aspecto? Como se sabe, no podemos entender una cosa si continuamos inmersos en ella e identificados con ella. Y solo cuando alcanzamos un punto de vista situado «fuera» de la experiencia en cuestión podemos entender plenamente qué es lo que antes experimentábamos. Así, por ejemplo, solo podemos formar un juicio objetivo sobre la nación, raza o continente al que pertenecemos cuando hemos vivido durante algún tiempo en un país extranjero y nos volvemos con ello capaces de contemplar nuestro propio país desde fuera.

¿Cómo, entonces, podemos dejar de lado nuestro punto de vista personal, que representa el aspecto *sthûla*, y tomar otro, suprapersonal, capaz de mostrarnos dónde estamos realmente en este mundo? ¿Cómo podemos descubrir que nos encontramos en *mûlâdhâra*? *Mûlâdhâra* es un estado de sueño psíquico, como ya hemos dicho. Así pues, en él no tenemos consciencia y no podemos decir nada al respecto. Comencé señalando que por medio de la cultura hemos creado valores suprapersonales y por este mismo medio podemos llegar a vislumbrar otras posibilidades psíquicas y alcanzar otro estado mental. En la creación de los valores suprapersonales comenzamos con el aspecto *sûksma*. Cuando creamos símbolos, vemos las cosas desde el aspecto *sûksma*. Desde él podemos también contemplar nuestra psique, y esto es justamente lo que son los símbolos de los cakras. Solo puedo describirles este punto de vista mediante un símbolo. Es como si viéramos nuestra psicología y la psicología de la humanidad desde el punto de vista de una cuarta dimensión, no limitada por el espacio o el tiempo. El sistema cakra ha sido creado desde este punto. Es un punto de vista que trasciende el tiempo y lo individual.

La perspectiva espiritual de la India en general es un punto de vista de este tipo. Al explicar el mundo, los hindúes no comienzan, como nosotros, tomando el átomo de hidrógeno como punto de partida, ni tampoco describen la evolución de la humanidad o del individuo desde lo inferior a lo superior, desde la inconsciencia profunda hasta la más

elevada consciencia. No contemplan a la humanidad bajo el aspecto *sthûla*. Hablan solo del aspecto *sûksma* y por ello dicen: «En el comienzo existía el brahman uno sin segundo. Es la realidad única indubitable, ser y no-ser»[4]. Ellos comienzan en *sahasrâra*; hablan el lenguaje de los dioses y piensan al hombre de arriba a abajo, tomándole desde el aspecto *sûksma* o *pâra*. La experiencia interna es, para ellos, revelación. Nunca dirían, a propósito de esta experiencia. «Yo lo pensé».

Naturalmente, nosotros tenemos una imagen de Oriente bastante diferente. En comparación con nuestra cultura consciente, *anâhata*, podemos en verdad decir que la cultura colectiva de la India está en *mûlâdhâra*. Como prueba de ello, basta pensar en las condiciones reales de vida en la India, su pobreza, su suciedad, su falta de higiene, su ignorancia de todo logro científico o técnico. Contemplada desde el aspecto *sthûla*, la cultura colectiva de la India realmente está en *mûlâdhâra*, mientras que la nuestra ha alcanzado *anâhata*. Pero la concepción india de la vida piensa a la humanidad bajo el aspecto *sûksma*, y examinado desde este punto de vista todo se invierte por completo. Nuestra consciencia personal puede, ciertamente, situarse en *anâhata* o incluso en *âjñâ*, sin embargo nuestra situación psíquica, en su conjunto, está indudablemente en *mûlâdhâra*.

Supongan ustedes que comenzamos a explicar el mundo en términos de *sahasrâra* e iniciamos una conferencia con las siguientes palabras del Vedanta: «Este mundo, en el comienzo, era únicamente brahman; como brahman estaba solo, no se había desplegado. Solo se conocía a sí mismo y solo comprendía: soy brahman. De esta manera se convirtió en el universo». Directamente nos tomarían por locos. O como mínimo pensarían que estamos celebrando un encuentro religioso. Así que, si somos prudentes y tenemos sentido de la realidad, cuando queremos describir algo comenzamos siempre por hechos intrascendentes de la vida cotidiana, por lo práctico y lo concreto. En una palabra, empezamos por el aspecto *sthûla*. Para nosotros, lo realmente incuestionable son cosas como nuestras profesiones, los lugares en los que vivimos, nuestras cuentas bancarias, nuestras familias y nuestras relaciones sociales. Nos vemos forzados a tomar estas realidades como premisas, si queremos seguir simplemente vivos. Sin vida personal, sin el aquí y ahora, no podemos alcanzar lo suprapersonal. La vida personal ha de cumplirse en primer lugar, para poder introducir el aspecto suprapersonal de la psique.

Qué es lo suprapersonal en nosotros es algo que se pone de manifiesto una y otra vez en las visiones de nuestro seminario: es un evento

4. Jung ofrece un amplio comentario sobre el brahman en *Tipos psicológicos* (OC 6, § 326-347).

fuera del ego y de la consciencia. En las fantasías de nuestra paciente nos las vemos continuamente con símbolos y experiencias que nada tienen que ver con ella en cuanto señora de tal y cual, sino que surgen del alma humana colectiva en ella y que son, por tanto, contenidos colectivos. En el análisis, el proceso suprapersonal solo puede comenzar cuando toda la vida personal ha sido asimilada a la consciencia. De esta manera, la psicología nos abre una perspectiva y una serie de tipos de experiencia que están más allá de la consciencia del ego (y lo mismo ocurre en la filosofía tántrica, solo que con una diferencia: en ella el ego no desempeña ningún papel). Este punto de vista y esta experiencia responden a la pregunta de cómo podemos liberarnos de las opresivas realidades del mundo, esto es, de cómo desenmarañar nuestra consciencia del mundo. Recuerdan ustedes, por ejemplo, el símbolo del agua y el fuego, una imagen en la que la paciente aparecía cubierta de llamas[5]. Eso representa la inmersión en lo inconsciente, en la fuente bautismal del *svâdhisthâna*, y el sufrimiento causado por el fuego del *manipûra*. Ahora comprendemos que sumergirse en el agua y soportar las llamas no son un descenso, no son una caída en niveles inferiores, sino un ascenso. Se trata de una evolución más allá del ego consciente, una experiencia del camino personal hacia lo suprapersonal —una ampliación de los horizontes psíquicos del individuo hasta incluir lo que es común a toda la humanidad—. Al asimilar lo inconsciente colectivo no nos disolvemos, sino que lo creamos.

Solo después de haber alcanzado este punto de vista —solo después de haber tocado las aguas bautismales del *svâdhisthâna*— podemos darnos cuenta de que nuestra cultura consciente, a despecho de todas sus cumbres, está todavía en *mûlâdhâra*. Podemos haber alcanzado *âjñâ* en nuestra consciencia personal, y nuestra raza bien puede hallarse aún en *anâhata*, pero todo esto se refiere todavía al lado personal, continúa siendo el aspecto *sthûla*, porque solo es válido para nuestra consciencia. Y mientras el ego se identifica con la consciencia sigue atrapado en este mundo, el mundo del *mûlâdhâra cakra*. Pero solo nos damos cuenta de que es así cuando tenemos una experiencia y alcanzamos un punto de vista que transciende la consciencia. Solo cuando hemos entrado en contacto con la psique en toda su extensión y no estamos ya únicamente confinados en los límites de lo consciente podemos comprender que nuestra consciencia está enredada en *mûlâdhâra*.

Los símbolos del cakra, por tanto, nos proporcionan un punto de vista que se extiende más allá de lo consciente. Son intuiciones sobre la psique en su totalidad, sobre sus varios estados y posibilidades. Simbolizan la psique desde una perspectiva cósmica. Es como si una supra-

5. [Nota a la edición de 1932: seminario inglés, impreso n.º 27]. Jung había comentado esta imagen con anterioridad, ese mismo día (*The Visions Seminar*, vol. 7, p. 11).

conciencia, una consciencia divina omniabarcante, examinara la psique desde arriba. Desde la perspectiva que ofrece esta consciencia cuatridimensional, podemos aceptar el hecho de que seguimos todavía viviendo en *mûlâdhâra*. Este es el aspecto *sûksma*. Desde este ángulo, la entrada en lo inconsciente es un ascenso, porque nos libera de la consciencia cotidiana. En el estado de la consciencia cotidiana estamos realmente abajo, enredados, arraigados en la tierra por un conjunto de ilusiones, somos dependientes y, en suma, solo un poco más libres que los animales superiores. Tenemos cultura, es cierto, pero nuestra cultura no es suprapersonal; es cultura en *mûlâdhâra*. Podemos, ciertamente, desarrollar nuestra consciencia hasta alcanzar el centro *âjñâ*, pero nuestro *âjñâ* es un *âjñâ* personal y, por tanto, está en *mûlâdhâra*. No obstante, no sabemos que estamos en *mûladhâra*, de la misma manera que los indios americanos no saben que están en América. Nuestro *âjñâ* está atrapado en este mundo. Es una chispa de luz atrapada en el mundo, y cuando pensamos, meramente pensamos en los términos de este mundo.

Pero el hindú piensa en los términos de una gran luz. Su pensamiento no parte de un *âjñâ* personal, sino cósmico. Su pensamiento comienza con el brahman, y el nuestro con el ego. Nuestro pensamiento parte de lo individual y se abre a lo general. El hindú comienza con lo general y se va abriendo un camino descendente hasta lo personal. Desde la perspectiva del aspecto *sûksma*, todo es al revés. Desde este aspecto advertimos que en todas partes estamos todavía encerrados dentro del mundo de la causalidad, que en los términos del cakra no estamos «allá arriba» sino absolutamente «en el fondo». Estamos sentados en un hoyo, en la pelvis del mundo, y nuestro centro *anâhata* es *anâhata* en *mûlâdhâra*. Nuestra cultura representa la consciencia apresada en *mûlâdhâra*. Contemplado desde el aspecto *sûksma*, todo está todavía en *mûlâdhâra*.

También el cristianismo se basa en el aspecto *sûksma*. También para él el mundo es solo una preparación para una condición más elevada y, aquí y ahora, el modo de ser implicado en este mundo es error y pecado. Los sacramentos y ritos de la Iglesia primitiva aspiraban todos ellos a liberar al hombre de su estado mental puramente personal y permitirle participar simbólicamente en una condición más elevada. En el misterio del bautismo —la inmersión en *svâdhisthâna*— el «viejo Adán» muere y nace el «hombre espiritual». La transfiguración y la ascensión de Cristo constituyen la anticipación y representación simbólica de este fin anhelado, a saber, de elevarse por encima de lo personal para ingresar en lo suprapersonal. En la Iglesia antigua, Cristo representa el guía y, por tanto, la promesa de lo que el místico o el iniciado pueden también abarcar.

Pero para los no cristianos de Occidente el aquí y ahora es la única realidad. El aspecto *sthûla*, el arraigo en *mûlâdhâra*, ha de vivirse plena-

mente si lo que se pretende es, más adelante, ser capaz de desarrollarse más allá de él. Pero antes de alcanzar este punto no podemos saber que estamos atrapados en *mûlâdhâra*. Solo de este modo podemos desarrollar nuestra consciencia personal hasta el nivel del centro *âjñâ*, y solo de esta manera podemos crear cultura. Es cierto que se trata solo de una cultura personal, como ya he dicho, pero detrás de la cultura está Dios, lo suprapersonal. Y así es como llegamos al aspecto *sûksma*. Solo entonces vemos que lo que nos parecía la cumbre de nuestro esfuerzo es meramente algo personal, simplemente la chispa de la consciencia. Entonces nos damos cuenta de que, desde el punto de vista de la psique en su conjunto, es solo nuestra consciencia personal la que ha alcanzado *âjñâ*, mientras que nosotros, desde la perspectiva del sistema cósmico de los cakras, seguimos todavía en *mûlâdhâra*.

Lo mejor es entender todo esto mediante una metáfora. Pueden imaginarse el sistema cósmico de los cakras como un enorme rascacielos cuyos cimientos se hunden en las profundidades de la tierra y contienen seis sótanos, uno encima de otro. Uno podría entonces subir desde el primer al sexto sótano, pero seguiría hallándose en las profundidades de la tierra. Este sistema de sótanos es el *mûlâdhâra* cósmico, y nosotros todavía nos encontramos en él, incluso después de haber alcanzado el sexto sótano, que es nuestro *âjñâ* personal. Esto es algo que debemos tener siempre presente, pues de lo contrario caemos en el error de la teosofía y confundimos lo personal con lo cósmico, la chispa individual con la luz divina. Si cometemos este error no vamos a ninguna parte; simplemente sufrimos una tremenda inflación psíquica.

Desde el punto de vista del sistema cósmico de los cakras, por tanto, podemos ver que estamos todavía muy abajo, que nuestra cultura es una cultura en *mûlâdhâra*, solo una cultura personal en la que los dioses no han despertado todavía de su sueño. Así pues, tenemos que despertar a Kundalini a fin de mostrar claramente la luz de los dioses a la chispa individual de la consciencia. En el mundo del pensamiento y en los sucesos psíquicos podemos alcanzar este otro estado mental, podemos contemplarnos desde el aspecto *sûksma*, pero entonces todo queda invertido. Entonces nos damos cuenta de que estamos metidos en un agujero y de que acceder a lo inconsciente no es descender, sino que al establecer una relación con lo inconsciente experimentamos una transformación ascendente. Activar lo inconsciente significa despertar lo divino, la *devî*, Kundalini, iniciar el desarrollo de lo suprapersonal dentro de lo individual con objeto de encender la luz de los dioses. Kundalini, que ha de ser despertada en el mundo durmiente de *mûlâdhâra*, es lo suprapersonal, el no-yo, la totalidad de la psique a través de la cual —y solo a través de ella— podemos alcanzar los cakras superiores en un sentido cósmico o metafísico. Por esta razón, Kundalini es el mis-

mo principio que el *Soter*, la Serpiente Salvadora de los gnósticos. Esta forma de contemplar el mundo es el aspecto *sûksma*. El aspecto *sûksma* es el significado cósmico interno de los sucesos, el «cuerpo sutil», lo suprapersonal.

El aspecto *parâ*, que el profesor Hauer denominó metafísico, es para nosotros una pura abstracción teórica. La mente occidental no tiene nada que hacer con él. Para el modo indio de pensar, tales abstracciones hipostasiadas constituyen algo mucho más concreto y substancial. Por ejemplo, para el indio el brahman o el *purusa* son la única realidad incuestionable; para nosotros, son el resultado último de una especulación extremadamente audaz.

Sra. Baynes: ¿Qué entiende el profesor Hauer por aspecto metafísico[6]?

Dr. Jung: Se trata nuevamente del aspecto *sûksma*. Solo podemos hablar de él en símbolos. Símbolos como, por ejemplo, el agua y el fuego, la metábasis en lo inconsciente.

Sra. Crowley: ¿Hay alguna relación entre los *samskâra* y el principio creativo? ¿Está el *puer aeternus* vinculado a ellos?[7]

Dr. Jung: Los *samskâra* pueden compararse con *mûlâdhâra*, pues son las condiciones inconscientes en las que vivimos. Los *samskâra* son gérmenes hereditarios, podríamos decir, determinantes inconscientes, cualidades preexistentes de cosas que serán, vida en las raíces. Pero el *puer aeternus* es el brote que surge de la raíz, el intento de síntesis y de una liberación de *mûlâdhâra*. Solo sintetizando las condiciones preexistentes podemos liberarnos de ellas.

Dr. Reichstein: ¿Son los *samskâra* arquetipos?

Dr. Jung: Sí, la primera forma de nuestra existencia es una vida en arquetipos. Los niños viven de esta manera antes de poder decir «yo». Este mundo de lo inconsciente colectivo es tan maravilloso que los niños continuamente son arrastrados de vuelta a él y solo con dificultad logran separarse de él. Hay niños que nunca pierden el recuerdo de este trasfondo psíquico, tan extraordinarias son las maravillas que contiene. Estas memorias continúan viviendo en símbolos. Los hindúes lo denominan «el mundo de las joyas» o *manidvipa*, la isla de joyas en el mar de néctar. Con una conmoción súbita, el niño pasa de este mundo maravilloso de lo inconsciente colectivo al aspecto *sthûla* de la vida

6. Hauer había definido su noción de lo metafísico como sigue: «Hago una distinción entre la teología del yoga tántrico [...] en el sentido de su modo de considerar los dioses, el modo en que se los representan, etc., y la metafísica, que es el aspecto filosófico de dicha teología» (HS, 25-26). Bajo esta incluyó su distinción entre los aspectos *sthûla*, *sûksma* y *parâ*.

7. Sobre el *puer aeternus* véase M.-L. von Franz, *Puer Aeternus* (Santa Monica, 1981) y *Puer Pepers*, ed. de J. Hillman (Dallas, 1979).

o, expresado de otra manera, un niño entra en *svâdhisthâna* tan pronto como se da cuenta de su cuerpo, se siente mal y llora. Se hace consciente de su propia vida, de su propio ego, y entonces ha abandonado *mûlâdhâra*. Ahora es cuando comienza su vida propia: su consciencia comienza a separarse de la totalidad de la psique, y el mundo de las imágenes primordiales, ese mundo portentoso de esplendor, se queda atrás para siempre.

Sra. Crowley: ¿Hay alguna relación entre *citta*[8] y Kundalini?

Dr. Jung: *Citta* es el campo psíquico consciente e inconsciente, la mentalidad colectiva, la esfera en la que tiene lugar el fenómeno de Kundalini. *Citta* es simplemente nuestro órgano de conocimiento, el ego empírico en cuya esfera hace eclosión Kundalini[9]. Kundalini, en esencia, es bastante diferente de *citta*. Por ello, su aparición súbita es el surgimiento de un elemento absolutamente extraño a *citta*. Si no fuera enteramente diferente de *citta*, no podría ser percibida.

Pero no deberíamos especular demasiado sobre estos conceptos, porque pertenecen a una esfera de pensamiento que es específicamente oriental. En consecuencia, debemos ser sumamente parcos al emplear dichos conceptos. En general, nuestros términos psicológicos son bastante adecuados para nuestro uso. Es mejor para nosotros hacer uso de los conceptos tántricos como términos técnicos solo allí donde no llega nuestra propia terminología. Así, por ejemplo, estamos obligados a tomar prestados del yoga tántrico los conceptos de *mûlâdhâra*, aspecto *sthûla* y aspecto *sûksma*, porque nuestro propio idioma no tiene expre-

8. Woodroffe afirma: «Citta, en sentido especial, es la facultad (*vrtti*) mediante la cual la mente inicialmente trae a la memoria (*smarana*) aquello de lo que antes ha habido *anubhava* o *pratyaska jñana*, esto es, conocimiento inmediato» (Arthur Avalon [pseudónimo de *sir* John Woodroffe], *The Serpent Power*, Londres, 1919, p. 64. Para Hauer «*Citta* es absolutamente todo lo que está en nuestro mundo interno [...] Todo está bajo el poder de *citta* y, por consiguiente, *citta* es 'alma' en el sentido de que es la totalidad del cosmos interno [...] Si entiendo la psicología del doctor Jung con la suficiente profundidad, creo que su concepción del alma tiene algo de esta concepción de *citta*» (HS, 33). Zimmer define *citta* como «cualquier cosa que es experimentada o ejecutada por la mente» (H. Zimmer, *Philosophies of India*, ed. de J. Campbell, [Bollingen Series XXVI], Londres, 1953, p. 321). Surendranath Dasgupta afirma: «Los estados o *vrttis* de *citta* vienen descritos en cinco tipos: 1) conocimiento correcto, 2) conocimiento ilusorio, 3) imaginación, 4) sueño y 5) memoria» (Dasgupta, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*, Calcuta, 1930, p. 273). Feuerstein dice: «La palabra *citta* es el participio perfecto pasivo de la raíz verbal *cit*, que significa 'reconocer, observar, percibir' y también 'ser brillante, brillar'. Se aplica siempre que se trata de fenómenos psicomentales asociados a la conciencia» (*The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester, 1980, p. 58). Para un comentario sobre las dificultades que plantea la traducción del término, véase Feuerstein *The Philosophy of Classical Yoga*; también A. Bharati, *The Tantric Tradition*, Londres, 1992, pp. 44-47.

9. En su comentario al *Yoga Sutra* de Patanjali, Jung traduce *citta* como conciencia (*Modern Psychology* 3, p. 122).

siones para los hechos psíquicos correspondientes. Pero un concepto como el de *citta* no lo necesitamos. También el concepto de Kundalini tiene para nosotros un único empleo, a saber, describir nuestras propias experiencias con lo inconsciente, las experiencias que tienen que ver con la iniciación de los procesos suprapersonales. Como sabemos por experiencia, el símbolo de la serpiente se presenta entonces muy a menudo.

Apéndice I

PARALELOS INDIOS[1]
11 de octubre de 1930

En este último día de seminario se trata de ofrecer una concepción sobre el significado de lo que hemos visto, sobre cómo debe interpretarse. Esta serie de imágenes no se ha presentado aquí como una receta. No deberíamos saltar por encima de nuestro mundo europeo y de nuestros propios hechos e intentar convertir un proceso semejante en un método terapéutico. La vivificación de las imágenes internas debe desarrollarse de forma orgánica.

Se podría plantear ahora la objeción de si todo habría sucedido de la misma manera en el caso de que el doctor Jung, que entiende de estas cosas, no hubiera estado presente. Con otras palabras, si no habrá tenido lugar alguna forma de transferencia de pensamientos, de influjo sutilísimo. A esto solo se puede replicar que con el destino, como es sabido, no cabe experimentar. Es imposible determinar cómo se habría desarrollado un suceso, si tal o cual de sus momentos hubiera sido distinto. En el caso de un proceso espiritual, la única forma de excluir el factor subjetivo pasa por investigar si en otro lugar y en otro tiempo las cosas han sucedido de la misma manera. El doctor Jung ha intentado descubrir tales paralelismos. Pueden constatarse en la literatura de todas las épocas. El propio doctor Jung posee también diferentes se-

1. Para la fuente de esta conferencia, véase *supra* el Prefacio. Los manuscritos de Jung titulados «Tantrismo» y «Cakras» se corresponden estrechamente con el resumen de este seminario. La primera página del primer manuscrito consiste en una lista de las publicaciones de Woodroffe, junto a referencias y citas del libro de Zimmer *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, trad. de G. Chapple y J. Lawson (Princeton, 1984, pp. 26-62). Esto invita a pensar que ambas obras constituyen la fuente principal de Jung para su concepción general del yoga tántrico. Las páginas 2 y 3 se corresponden estrechamente con las secciones iniciales de este seminario. En unos pocos pasajes, la terminología de este seminario se ha hecho concordar con la utilizada en las lecciones precedentes.

ries progresivas de imágenes, que se corresponden entre sí y provienen de personas de diferentes continentes. Esto podría valer como prueba. Pero hay otra mucho más concluyente: una gran cultura posee esos contenidos y símbolos desde hace más de dos mil años, como doctrina cúltica y filosófica: la India. Aquí encontramos el paralelo histórico a las series de imágenes, tal como han surgido espontáneamente en el círculo de los pacientes del doctor Jung. Con ello se aduce la prueba de que estos procesos internos no están influidos por las concepciones jungianas, sino que se corresponden con una estructura primigenia de la mente.

Estos paralelos se encuentran sobre todo en el tantrismo indio (*tantra* significa libro). El tantrismo es un movimiento surgido en la época en la que el budismo medieval se impregnó en gran medida de elementos hindúes, en concreto, cuando el budismo Hînayâna (el «pequeño vehículo») declinó en la India, mientras que en Tíbet y Mongolia evolucionó hasta convertirse en Mahâyâna («gran vehículo»). La época del budismo en que se escindió la corriente Mahâyâna es un periodo de peculiar sincretismo: el hinduismo produjo una gran transformación en el budismo, mediante la práctica de la meditación, dando lugar a toda una serie de formas híbridas que apenas pueden ser reconocidas como budismo. La forma religiosa denominada sivaísmo contiene fundamentalmente concepciones tántricas. La práctica del yoga del budismo medio se divide en dos direcciones: *sâdhana* y *vajrayâna*.

En los rituales mágicos de la práctica *sâdhana*, juegan un papel los mantras (palabras dotadas de poder). Mediante los mantras es posible evocar al dios. La visión del dios surge a partir de un *yantra*[2] (mándala). Un *yantra* es una imagen cúltica en cuyo centro está representado el dios. La contemplación intensiva del dios hace que este se torne vivo. El contemplador ingresa en el dios, el dios está en el contemplador (identificación con el dios, deificación del contemplador). Este método puede emplearse para alcanzar la unificación con el Todo, pero también para magia con fines mundanos (en los trucos del faquir).

A esto se opone la corriente *vajrayâna*. *Yâna* significa vehículo, camino. *Vajra* es ambivalente y tiene a la vez significado divino y fálico. Puede denotar: rayo, fuerza, libido, energía divina, inteligencia, poder de la consciencia. O bien es la cuña del rayo y representa místicamente al *lingam*. Su contraparte femenina es el loto, *padmâ*, representan-

2. Sobre el *yantra*, Zimmer hace notar: «Esta palabra es una designación muy amplia para cualquier instrumento o herramienta, procedimiento o mecanismo que una persona emplea para desarrollar una tarea determinada. La imagen sagrada es un procedimiento de construcción muy efectiva, utilizado a la vez para funciones mágicas y rituales-espirituales» (*Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, p. 28).

te místico de *yoni*. En el culto se encuentran a menudo símbolos de la unión de *vajra* y el loto.

En correspondencia con el significado ambivalente de *vajra*, se ha formado una *escuela de la mano derecha* y una *escuela de la mano izquierda*. La primera ve en *vajra* la energía divina, constituye la tendencia filosófica y desemboca, en ocasiones, en una espiritualidad exagerada. La escuela de la mano izquierda, bastante menospreciada, representa la concepción sexual; *varja* es para ella la expresión de la realización de la sexualidad personal. (En la contraposición de ambas concepciones no resulta difícil descubrir un paralelo con las dificultades que se plantean dentro de la ciencia psicológica contemporánea).

El Mahayâna enseña que todas las cosas son embriones de Buddha, embriones del *tathâgata*, del perfecto. Todas las cosas se han formado a partir de la misma energía; *varja* es inmanente a todo. Así, también el cuarto cuerpo (*subtle body*) de Buddha es una manifestación de la fuerza del rayo en la forma del placer; es *vajrasattva* o *ânanda*, es decir, placer (cf. Nietzsche: «Pues todo placer quiere eternidad, quiere una eternidad profunda, profunda»)[3]. En este estado de placer y en la forma *vajra*, el *tathâgata* eterno abraza a su Sakti. Se trata aquí de la cohabitación eterna del dios con su forma femenina, su criatura, su emanación, la materia. Esta concepción se encuentra fundamentalmente en el sivaísmo[4]. El dios cúltico es Siva, el de los muchos brazos. Es el cazador de las montañas, el rayo, la fuerza latente con anterioridad a la creación. Es puramente contemplativo. Su esposa es Sakti, la emanación de la fuerza, la fuerza creadora activa. Esta idea se corresponde con una antigua concepción de las Upanishad, la de *purusa* y *prakriti* = *lingam* y *yoni*. Siva es también interpretado y representado en las imágenes cúlticas como Siva-Bindu (*bindu* = punto), es decir, con la fuerza latente del creador, concentrada en un punto. En torno a Siva-Bindu, en torno al centro, se concentra la Sakti en la forma de rueda o cakra. Esta es la forma primigenia del mándala. Un cakra semejante se denomina también loto *padmâ*. A esto se refieren las sílabas místicas: *Om mani padme hum*, cuya mejor traducción sería, acaso: «Oh, por la yema en el loto». Significan a la vez la plenitud suprema y el primer comienzo. En ellas está incluido todo lo que puede decirse. Para nosotros, tales especulaciones son lo último que uno alcanza, pero para el indio significan directamente el punto de partida y arranque. Él comienza en el interior, mientras que nosotros vivimos continuamente en el exterior. El

3. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Múnich (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt), 1966, p. 473 («Das andere Tanzlied», 3).

4. Nota a la edición de 1932: en 1910 tenía unos tres millones de seguidores, sobre todo en el sur de la India.

mundo visible es para él *Mâyâ*, apariencia, ilusión, *Mâyâ-Sakti*, es decir, el producto de la Sakti[5]. La consciencia es *Mâyâ*, un velo consistente en la proyección de experiencias anteriores (*samskâras*). La tabla rasa de la consciencia infantil se ve afectada por los prejuicios de las experiencias de los antepasados, por lo inconsciente colectivo, diríamos nosotros. Pero el indio lo que dice es que la Sakti tiene consciencia en sí misma. Hallamos aquí la clave de algo insospechado: los primeros sueños infantiles contienen los *samskâras*, los arquetipos; no resulta, por tanto, asombroso en modo alguno encontrar en los dibujos infantiles claros cakras y mándalas[6]. Los niños pequeños son muy viejos. Según van creciendo se hacen más jóvenes. En la mediana edad es cuando más jóvenes somos, esto es, en el periodo de nuestra vida en que hemos perdido del todo, o casi, el vínculo con lo inconsciente colectivo, con los *samskâras*. Luego volvemos a ser más viejos, cuando con los años recordamos de nuevo los *samskâras*.

Dentro de la corriente *vajrayâna* se ha desarrollado una forma peculiar de práctica del yoga, el yoga Sakti o yoga Kundalini (*Kundala* = enroscado; *sak* = tener fuerza, ser capaz). Sakti-Kundalini o Devî-Kundalini es una diosa. Es el principio femenino, la manifestación de energía que rodea la joya del centro. Es *sabdabrahman*, la palabra del creador. Como una serpiente se enrolla en torno al centro, la simiente dorada, la joya, la perla, el huevo[7]. Pero la serpiente Kundalini es también Devî-Kundalini, una cadena de luces centelleantes, la que desconcierta el mundo (*world bewilderer*[8]). Al causar confusión produce el mundo de la consciencia, el velo de *Mâyâ*. Es el ánima, la Devî-Sakti que ha concebido el mundo[9]. (Todo esto es, naturalmente, una intuición que se corresponde con la psicología masculina; desde el punto de vista de la mujer es el ánimus el que concibe el mundo).

5. Nota a la edición de 1932: La espiritualidad exacerbada, lo mismo que la mera sexualidad son, para quienes poseen el conocimiento, *Mâyâ*, apariencia. Esta es la razón por la que Buddha comienza uno de sus sermones hablando de los dos caminos existentes, el de la mundanidad y el de la ascesis. Pero ambos son falsos; el correcto es el camino intermedio, el óctuple camino del pensamiento recto y de la acción recta. Pero no dice qué significa en cada caso esta corrección, pues esto solo se desprende de cada situación concreta.

6. Nota a la edición de 1932: Véase la proyección de un dibujo infantil del círculo de Rothe, sobre la cual dio una conferencia la señora Sigg.

7. Nota a la edición de 1932: Cf. los misterios órficos: la serpiente cósmica ciñe el huevo.

8. [En inglés en el original]. En su ejemplar del libro *The Serpent Power* (Londres, 1919) de A. Avalon (pseudónimo de J. Woodroffe), Jung subrayó la frase «la Devî Kundalî [...] la que desconcierta el mundo».

9. En su ejemplar de *The Serpent Power*, Jung subrayó el siguiente pasaje: «Kundalî Sakti es Cit, la conciencia, en su aspecto creativo como potencia. En cuanto Sakti, es por Su actividad por lo que existe el mundo y todos los seres humanos dentro de él» (p. 254).

Siva emana Sakti. Sakti produce *Mâyâ*. *Mâyâ* es deseo y, por tanto, error: es el fuego del error. La consciencia que desea se contrapone a la consciencia puramente contemplativa. La representación figurativa de esta emanación puede verse tanto horizontal como verticalmente. En el primer caso, surgen los mándalas a los que ya nos hemos referido. *Mâyâ* se representa en ellos como un círculo de fuego llameante (la llamarada que quema los panales). En el segundo caso aparecen representaciones en las que la oscuridad y la confusión se muestran abajo, y la fuerza pura y la luz arriba[10]. A esta disposición vertical de los niveles de consciencia en la imagen cúltica le corresponde la doctrina de los diferentes cakras en el cuerpo humano[11]. En las más antiguas Upanishads, el corazón (¡con cuatro cámaras!) es la sede del alma o del conocimiento, de la consciencia de vigilia. Es la raíz de todos los miembros y la sede del *prâna*, del aliento vital. *Prâna* es *vâyû*; y *vâyû* viene de *mûlâdhâra*, que significa soporte de raíces. Las *Hangsa-Upanishads* enseñan: en la región del corazón hay un loto de ocho hojas. Las ocho hojas se corresponden con los puntos cardinales y representan tanto cualidades morales como estados psíquicos. En el centro reside Vairâgya, la ausencia de pasiones, el desinterés, el desapego (la *Abgeschiedenheit* del Maestro Eckhart).

Según otra doctrina, se puede llegar a brahman desde cuatro puntos cardinales, localizados en la cabeza, el cuello, el corazón y el ombligo. En las *Dhyânabindu-Upanishads* se dice: «El gran poderoso de los cuatro brazos, es decir, Visnú, debe ser honrado en el ombligo». En los cakras, los elementos se purifican con ayuda de Kundalini. En el yoga Kundalini se distinguen seis cakras, es decir centros. El primer cakra se localiza aproximadamente en el perineo y se denomina *mûlâdhâra*. El segundo se denomina *svâdhisthâna* y se encuentra en la pelvis pequeña.

El tercero tiene su sede en la región del ombligo: es *manipûra*. *Anâhata* está en el corazón y el diafragma. En el cuello se sitúa *visuddha*. El centro más alto, *âjñâ*, se encuentra en la cabeza, en el entrecejo. Por encima de estos cakras corporales hay otros de carácter metafísico: como el centro del *manas* y, más arriba, el *soma* cakra. Esta doctrina de los cakras no debe ser malinterpretada en términos concretos, corporales, como hacen hoy en día los teósofos. Esos centros no son realidades corporales. Cuando se dice, por ejemplo, que uno de ellos está en el ombligo, debe entender se que es «como si» estuviera allí. Dos lí-

10. Nota a la edición de 1932: En Egipto (se encuentra la representación de) una serpiente enroscada abajo, arriba Isis con corona de luz.

11. Nota a la edición de 1932: *a*) los sufíes persas distinguen tres cakras: 1) la madre del cerebro o el corazón esférico; 2) el corazón del cedro; 3) el corazón del lirio; *b*) Compárese los libros míticos mexicanos, *Popol Vuh*.

neas serpenteantes conducen del *mûlâdhâra* al *âjñâ cakra*[12]. La primera comienza en el testículo izquierdo, y da la vuelta a los cakras hasta llegar al agujero derecho de la nariz. La otra parte del testículo derecho y termina en el agujero izquierdo de la nariz. Estos caminos se denominan *idâ* y *pingalâ*, respectivamente (*îda* = luna, femenino; *pingalâ* = sol, masculino). El situado a la izquierda es la corriente de la luna o del agua; el diestro, la corriente del sol o del fuego. Existe además una corriente intermedia, *sushumnâ* (compárese con la última imagen de la paciente[13]). Por estos caminos se produce la liberación mediante el saber y el conocimiento. El que conoce deviene brahman.

Los diferentes cakras[14]

Mûlâdhâra es el más inferior, el centro terrestre. Tiene su sede en el perineo. Lo que está en *mûlâdhâra* es inconsciente, latente, durmiente. En el punto medio se encuentra Siva-Bindu. En torno a él se ha enroscado Kundalini-Sakti en forma de serpiente. *Bindu* remite al *lingam* autogenerado, en torno al cual se sitúa la serpiente. Una membrana los encierra a ambos. Esa membrana es *Mâyâ*. Cuando Kundalini despierta surge la consciencia, el mundo. Pero Sakti es ya consciente con anterioridad, en sí misma. Ella crea el mundo mediante la imaginación, según el modelo de los *samskâras*. Kundalini solo despierta cuando la acucia el hambre. Este hambre surge como consecuencia de una disciplina espiritual, mediante cesación de las parejas de opuestos[15]. Una vez que el proceso exterior se ha detenido, comienza el interior. Kundalini-Sakti se sobresalta, su cabeza se convierte en luz. Este es el proceso de la toma

12. Jung alude a los *nâdîs*. Para una discusión de estos, véase M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. de W. R. Trask (Bollingen Series LVI), Londres, 1989, pp. 236-241 y G. Feuerstein, *Yoga: The Technology of Ecstasy*, Wellingborough, 1999, pp. 259-262.

13. *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C. G. Jung*, 6-11 de octubre de 1930 en Küsnacht-Zúrich (Stuttgart, 1931), ilustración 30. En los seminarios precedentes, Jung había comentado las visiones de Christiana Morgan. La ilustración en cuestión (no reproducida en *The Visions Seminar*) representa a una mujer desnuda, en pie sobre una cumbre, con los brazos extendidos bajo una corriente de luz con una luna creciente. Una raya negra vertical va de sus genitales a lo alto de su cuerpo. Jung comenta: «Esta raya traza el camino de la serpiente, de Kundalini» (p. 92).

14. Véase *supra* las figs. 2-8.

15. Nota a la edición de 1932: «Si un yogin que tiene su cuerpo bajo control es capaz de confinar a la luna y al sol en su lugar propio, luna y sol quedan confinados y, de esta manera, ni la luna puede derramar su néctar ni el sol secarlo. [...] Entonces Kundalini despierta a causa del hambre y silba como una serpiente. Luego, rompiendo los tres nudos, corre hacia Sahasrâra y muerde a la luna, que se halla en su centro».

de conciencia[16]. El animal simbólico del *mûlâdhâra cakra* es el elefante, la imagen de la solidez y la fuerza, de la tierra. En el *mûlâdhâra*-mándala *yoni* se representa como *traispura*, un triángulo femenino unido al *lingam*, que también es designado como la hoja[17].

El segundo centro es *svâdhisthâna*, la sede del error y del deseo. Está localizado en la pelvis pequeña y se corresponde con la región genital. *Svâdhisthâna* se corresponde con la esfera acuática y gobierna la vejiga. Su animal es un monstruo acuático. El mándala muestra un loto rojo, de seis hojas, y la luna.

El *manipûra cakra* tiene su sede en la región umbilical. Es el lugar del fuego y de las parejas de opuestos. Estas producen las emociones y las pasiones. Concentrándose en el ombligo se reprime la ira: «*Manipûra* brilla como una piedra preciosa»[18]. *Manipûra* es al mismo tiempo el centro de la región carnal, del hombre corporal, del carnívoro (Sakti Lâkinî, con pechos rojos de sangre, por los que corre la grasa animal). El carnero, portador de Agni, es su animal.

Anâhata es el cuarto centro. Está vinculado al corazón o, mejor, al diafragma. Aquí, en la región aérea, tiene su asiento *vâyu prânasakti* (*prâna = pneuma*), aquí reside *purusa*, el hombre de la consciencia. Desde aquí se contempla el *âtman*, y el yogin alcanza el conocimiento: «Yo soy ello». En *anâhata* nace el espíritu de anticipación, comienza la consciencia. El símbolo correspondiente es el árbol *kalpataru*, que cumple todos los deseos; bajo él se encuentra el altar *manipitha*[19].

El quinto cakra es *visuddha*; se sitúa en el cuello, particularmente en la laringe. Aquí se encuentra la sede del lenguaje y, con ello, el centro espiritual. Es «el centro purpúreo del éter blanco (*âkâsa*), que se sienta sobre el elefante blanco». Sakti-sâkinî es ahora blanca, y Siva aparece en forma andrógina, mitad blanco, mitad dorado. Celebran juntos la unión mística. *Visuddha* es la región de la luna y, al mismo tiempo, «la puerta de la gran liberación», mediante la cual el ser humano abandona el mundo del error y de las parejas de opuestos. *Âkâsa* significa la plenitud de los arquetipos. Consiste en un abandono del mundo de las imágenes, de una toma de consciencia de las cosas eternas[20].

16. Nota a la edición de 1932: Véase las representaciones de los cakras-mándalas, ilustraciones 2-7. Un joven musulmán, cuyos conocimientos coránicos examinaba Jung, dijo que Chidr tenía tres formas de aparición: 1) aparece como hombre; 2) como luz blanca; 3) está en todo lo que te rodea y en todo lo que tocas, en la piedra, en la madera y también aquí. Y al decirlo, el nativo señaló una hierba tierna, que allí brotaba.

17. Woodroffe, *The Serpent Power*, p. 119.

18. *Ibid.*

19. Nota a la edición de 1932: Tu dichosa figura, oh reina, se muestra en *anâhata*, y es captada por el espíritu de los bienaventurados, dirigido a lo interior, cuyos cabellos se erizan y cuyos ojos lloran de alegría.

20. Nota a la edición de 1932: La expresión antroposófica «crónica de *âkâsha*» induce a error, pues no se trata de una tradición acerca de determinadas vivencias

Âjñâ es el sexto y más alto centro corporal (*âjñâ* = saber, comprensión mandato). Está localizado en el entrecejo[21]. Aquí es donde se recibe el mandato del guía, del gurú, procedente de lo alto. En el *âjñâ*-mantra se representa un loto de dos hojas blancas[22]. El triángulo de la *yoni* aparece invertido, es blanco, y en su centro brilla *itâralingam*, como el rayo. *Âtman* aparece aquí como una llama. Se trata de la fuerza pura, universal, en la figura del falo. El mantra asociado al centro *âjñâ* es *Om*. En el sexto cakra se encuentra la sede de *mahat* (*mind*, mente)[23] y *pakriti*. Aquí se despliega el *subtle body* (cuerpo sutil)[24], el cuerpo de diamante (compárese: *El secreto de la Flor de Oro*), la esencia que Goethe denomina «lo inmortal de Fausto». Se constituye individualmente como *taijasa* y colectivamente como *Hiranyagarbha*, la semilla dorada (en la tradición órfica: el huevo cósmico), el «gran mismo». Cuando el yogin muere, el *prâna* pasa al *âjñâ cakra*, desde donde se transmite a la divinidad, a lo intemporal, al nirvana —a los cakras situados por encima de los corporales, a la «casa sin cimiento», a la «ínsula en el océano del néctar»—.

A continuación se proyectaron una serie de imágenes inconscientes, pintadas por los diferentes pacientes, que constituyen paralelos occidentales a la precedente exposición sobre psicología india.

únicas, sino de la transmisión de las condiciones psíquicas que hacen posibles tales vivencias.

21. [Nota a la edición de 1932: Compárese con la visión de la paciente, p. 54. Y véase también *El secreto de la Flor de Oro*, de C. G. Jung y Richard Wilhelm]. En la visión aludida, un rayo de luz incide sobre la frente de un niño e imprime una estrella en ella. Véase *The Visions Seminar*, vol. 1, 9 de diciembre de 1930, p. 151.

22. Nota a la edición de 1932: Visión de un yogin: Fuego blanco, que asciende en el cerebro y estalla en llamas sobre él como un fulgor, cuyas alas aparecen a ambos lados de la cabeza.

23. En inglés en el original.

24. En inglés en el original.

Apéndice II

COMENTARIOS DE JUNG A LAS CONFERENCIAS ALEMANAS DE HAUER
5-8 de octubre de 1932

5 DE OCTUBRE DE 1932

El doctor Jung desea hacer algunas observaciones sobre las técnicas de meditación:

El proceso de la meditación tiene un claro paralelo en el análisis psicológico, aunque con la diferencia de que el profesor Hauer nos ha ofrecido un edificio conceptual completo visto desde arriba, como flotando en el éter. Si lo colocamos sobre una base, que nos puede proporcionar, por lo pronto, la propia experiencia, nos resultará más fácilmente comprensible. Resulta, en todo caso, difícil comparar las sobrias y terrenales figuras de nuestro inconsciente con la descripción india. Para meditar sobre los cakras debemos, en primer lugar, elaborar la vivencia originaria. No debemos, por tanto, asumir las figuras ya desarrolladas del yoga. Y sigue en pie la cuestión de si nuestra experiencia es en absoluto capaz de expresarse en las formas tántricas. Todo depende de si estamos o no en posesión del material del que ya se dispone en India. Por eso tenemos que encontrar métodos que nos proporcionen contenidos correspondientes.

Hace entre diez y quince años, cuando los pacientes me traían los primeros mándalas, yo no sabía nada del yoga tántrico. En aquella época ni siquiera era conocido por los indólogos, o si lo conocían lo desdeñaban —no solo los europeos, sino también amplios círculos en India—. Sus aparentes extravagancias se acogían con un gesto despectivo. Ahora tenemos que dejar de lado esos gestos despectivos.

Es un hecho que, entre nosotros, estas cosas surgen individualmente a partir de la tierra, pero como incipientes y ridículos atisbos que nos cuesta trabajo tomar en serio.

Veamos un ejemplo. Se refiere a una paciente con la cual, tras seis años de tratamiento esporádico, tuve que emprender finalmente, aun-

que con reparos, el «camino del yoga». Era católica practicante. Los católicos tienen un inconsciente que nace muerto, pues la Iglesia se ha encargado ya de configurar por completo, regular y expresar la esencia de lo inconsciente. Hallamos pruebas de ello ya en época muy temprana. Así, el patriarca Atanasio de Alejandría[1], por ejemplo, ofrece en su biografía de san Antonio recomendaciones a los monjes sobre qué es bueno o malo en lo inconsciente. Dice que los demonios también pronuncian «palabras de verdad» y hablan de cosas que son verdaderas. Pero, añade, «sería una vergüenza para nosotros que quienes se han rebelado contra Dios se convirtieran en nuestros maestros. Armémonos, por tanto, con la armadura de la justicia y ciñámonos el casco de la liberación, y llegado el momento de la lucha disparemos desde la fe flechas espirituales, pues los demonios nada son, y aun en el caso de que fueran algo, su fuerza no tendría nada con que resistir el poder de la cruz»[2].

También los ejercicios de Ignacio de Loyola[3] constituyen contrapartidas cristianas a las meditaciones indias o a nuestras fantasías originadas en lo inconsciente. Los ejercicios religiosos son meditaciones por prescripción eclesiástica. Su objetivo es la ejercitación de los símbolos de la fe. Con ello se logra hacer invisibles todos los pensamientos y fantasías que resultan inadmisibles para el dogma.

En virtud de una actitud semejante, mi paciente sufrió una parálisis total: todo estaba ya fuera y, por tanto, se había hecho invisible dentro. Durante seis años intenté reintegrarla a la Iglesia mediante el análisis, por así decir, hasta que finalmente confesó algo que no le había dicho a ningún padre confesor, a saber, que no creía ni en Dios ni en el papa, pero que moriría en el seno de la Iglesia. Pese a su edad (tenía entonces cincuenta y cinco años) sufría porque todo en ella estaba muerto y oscuro, pues a fin de cuentas seguía viviendo y la vida hacía valer sus derechos. Yo me vi en un aprieto, pues veía que el espíritu vivo quería, pese a todo, imponerse. Y entonces llegó la vivencia originaria.

Así pues, le recomendé mirar a ver si antes de dormirse aparecían imágenes, y le pregunté por sus sueños. Con anterioridad había tenido sueños, pero desde el momento en que comencé a preguntarla, dejó de soñar. Le dije entonces que se tumbara y cerrara los ojos, y entonces

1. [Nota a la edición de 1933: Véase Jung, *Tipos psicológicos*, 2.ª ed., § 78 ss.]. OC 6, § 82 s.

2. En OC 6 (nota 36 al § 82) se cita este fragmento de la *Vida de san Antonio*, en *The Book of Paradise* (por Paladio, Jerónimo *et al*.), ed. de E. A. Wallis Budge, Londres, 1904.

3. En 1939-1940 Jung dedica sus seminarios en la Eidgenössische Technische Hochschule a realizar un comentario de los ejercicios de Ignacio de Loyola, surgido a raíz de sus comentarios sobre textos orientales. Véase *Modern Psychology* 4.

tuvo una visión: vio una pared negra. Le dije que conservara esta imagen, que se concentrara en ella (*dhâranâ*), que la contemplara, que la fecundase, a fin de vivificarla.

Al hacerlo, el muro se articuló en árboles, surgió una oscura selva virgen, y luego comenzaron a moverse figuras bajo los árboles. Era en Nuevo México, y las figuras eran toda una tribu de indios. El arquetipo indio del americano había cobrado vida en ella.

Ante el bosque apareció un lago. (El bosque, la patria primigenia de la humanidad, representa lo inconsciente; y el lago también es una imagen de este, con su superficie lisa, impenetrable para el ojo). Los indios desamarraron unas canoas que había en la orilla, invitaron a subir a las mujeres y los niños y cruzaron el lago. Al otro lado había un desierto. Allí, los indios desplegaron tiendas, hicieron fuego, cocinaron, comieron y luego se retiraron a sus tiendas. Era claro que iban a dormir, aunque era pleno día y el sol permanecía inmóvil en el cielo. Solo el jefe se quedó fuera y dirigió su rostro al desierto de arena.

Aquí pueden ver el mundo del *citta*: figuras que la paciente no ha producido, y que viven su propia vida según leyes propias, «a su aire».

La paciente se concentró entonces repetidamente en el jefe, pero este no se movió. Ya no sucedió nada más. Era obvio que la paciente había chocado contra el muro dogmático que impone todos los castigos del infierno a la vivencia individual de lo inconsciente.

Con todo, el alivio fue suficiente como para permitirle vivir un año entero bajo los efectos de la imagen, que ya no volvió a perder de vista: contemplaba, por ejemplo, vehículos de carga en una tormenta de arena, o jinetes en una ventisca. Todas estas imágenes constituyen una iluminación parcial del peligro que se cernía sobre ella tras entrar en contacto con lo inconsciente. Pero una interrupción semejante no debe producirse, hay que proseguir la historia hasta el final. La paciente tiene que perseverar y seguir avanzando con el indio.

Transcurrido un año volvió al análisis, y un día se sintió especialmente impresionada por la calma, sequedad y luminosidad del aire desértico que envolvía al indio. De repente, sintió una pequeña humedad en el aire, que antes no había existido. Algo se había movido finalmente, y esto la conmovió tanto que le permitió vivir un año más.

Cuando vino a mí nuevamente pasado este tiempo, me contó que el indio ya no estaba allí, que se había difuminado. ¿A dónde había ido? Había tenido una segunda visión y la primera se había disuelto en la segunda: se le había aparecido una serpiente blanca, resplandeciente, de una majestad imperturbable, adornada con plumas y una diadema.

Personalmente, ella no conocía el significado de esta imagen. Se trata de la conocida representación del dios mexicano del aire y el viento, Quetzalcoatl, en su forma de serpiente emplumada. Es el dios de reden-

ción de los indios, que para la psique del hombre americano encarna el espíritu inconsciente.

Esta visión le causó a mi paciente una enorme impresión y fue lo que le dio valor para, después de diez años, hacer confesión general conmigo, con lo que se logró, naturalmente, el efecto terapeútico.

¿Qué había sucedido realmente? La humedad había caído como rocío, mojando y haciendo saltar la membrana que protegía al indio. Este le mostró entonces su sentido auténtico, su rostro pagano no dogmático. Desde la perspectiva de la Iglesia se trataba de la aparición de un demonio, que había usurpado la forma del liberador para engañar al cristiano. Así es como los conquistadores españoles del Yucatán interpretaron las cruces, que encontraban por todas partes, como tentación del diablo. También los primeros cristianos, que se daban cuenta de la semejanza del mito de Dioniso con la vida de Cristo, pensaron que el diablo había ideado esta *Anticipatio Christi* para confundirles a ellos.

Lo que la paciente hizo durante el análisis fue propiamente *pûjâ* —perseverancia en la oración— y esto fue lo que luego operó la transformación. *Laya*, la redisolución de las figuras, se correspondería con lo que para nosotros es el proceso de comprensión. La paciente debe saber lo que le ha sucedido, debe entender su propio mito. La imagen nos atraparía y nos detendría, si no fuéramos capaces de disolverla mediante la comprensión. Solo cuando la hemos asimilado a la cima de la consciencia pueden aparecer nuevas formas.

6 DE OCTUBRE DE 1932

Dr. Jung: Desde la perspectiva psicológica, lo único que se podría añadir aquí serían resultados puramente empíricos del análisis[4]. En todo proceso de análisis normal surge una mayor consciencia, al darse cuenta de represiones, proyecciones, etc. El proceso de análisis produce también una ampliación de la consciencia, pero se mantiene la relación del yo con sus objetos. El yo está conflictivamente entrelazado con los objetos —uno sigue siendo una pieza, una parte de un proceso—. Solo cuando el análisis sigue avanzando se inicia la analogía con el yoga, cuando la consciencia se libera de sus objetos (*El secreto de la Flor de Oro*). Este hecho está ligado al proceso de individuación, que comienza cuando el sí-mismo se separa, como algo propio, de los objetos y del yo. Es como si la consciencia se separase de los objetos y del yo y emigrara hacia el no-yo, hacia el otro centro, hacia lo extraño y, con todo, propio

4. Estas observaciones siguen a una discusión sobre el proceso de desarrollo de la conciencia en el yoga (*Tantra Yoga*, pp. 50-51).

en sentido primigenio. Este desprendimiento de la consciencia es la liberación de *tamas* y *rajas*, una liberación de las pasiones y de la dependencia respecto de lo objetivo. Se trata de algo que no puedo ya demostrar filosóficamente. Es una experiencia psíquica que, en la práctica, se expresa como sentimiento de redención. Lo que con anterioridad ha provocado nuestro pánico ya no causa pánico alguno: uno puede contemplar sin alterarse la tensión de opuestos en que consiste el mundo. No es que uno deje de participar, pero queda liberado de dependencia. La consciencia se aleja para entrar en una esfera carente de objetividad. Esta experiencia tiene efectos prácticos en la vida, y de la manera más palmaria. Donde más bellamente se expresa es en el relato de Buddha amenazado por Mâra. Mâra y todos sus demonios se abaten sobre él, pero el trono del Buddha está vacío: ya no se sienta allí. O también en lo que se dice en el *Rig Veda* I, 164: «Dos amigos muy estrechamente unidos abrazan un mismo árbol. Uno de ellos come la dulce baya, el otro simplemente mira tranquilo hacia abajo»[5].

Dr. Jung: Hay que tener en cuenta aquí las diferencias entre los casos correspondientes, pues el significado de los símbolos depende enteramente del estado de consciencia del individuo[6]. El árbol es el árbol de la vida; pero cuando se yergue derecho indica una vida que se despliega y progresa. Cuando se toma el «camino del yoga» es posible, al comienzo, encontrar este símbolo. Aparece también cuando surgen dudas sobre el valor del camino. El «camino del yoga» es el camino de la planta —una función vegetal en contraste con la animal—. La consciencia del yo es en cierta medida como un animal, que puede emitir sonidos y moverse libremente. El árbol, en cambio, significa la imposibilidad de escapar y el arraigo propios de la planta. Quien se da cuenta de esto tiene súbitamente el sentimiento de estar atrapado. La imagen del árbol que crece erguido sirve entonces para conciliar su miedo, que ve algo terrorífico en lo ineludible.

Pero cuando el camino ya está comenzado y se ha asentado firmemente la convicción de estar creciendo, llega el prejuicio cristiano: lo que crece *tiene* que crecer hacia arriba. Entonces puede presentarse la imagen del árbol con las raíces hacia arriba, mostrando que el crecimiento no tiende hacia el cielo, sino hacia abajo.

En tercer lugar, tenemos el árbol con raíces arriba y abajo. Aquí se recalca que, vaya uno donde vaya, siempre llega a la región de las raíces. Sue-

5. Véase *Rigveda*, trad. de K. F. Geldner, Londres, 1951. Y también *The Rig Veda: An Anthology*, trad. de W. Doniger O'Flaherty, Londres, 1981, p. 78, donde se ofrece una versión ligeramente distinta de ese mismo pasaje.

6. Hauer y Gustav Heyer habían estado hablando de sueños en los que aparecían árboles. Cf. *Tantra Yoga*, p. 52.

ña con ello una persona que espera o desea demasiado. Lo que se le dice es: «Todo en torno a ti es tierra, y con la tierra has de formar una unidad».

Inversamente, el árbol puede tener copa arriba y abajo. Aquí, todo es hoja, flor y fruto. «Cielo arriba, cielo abajo»[7]. Aun cuando el desarrollo aparentemente tiende hacia abajo, el árbol habrá de dar flor y fruto. Puedo documentar esto en todos los casos.

8 DE OCTUBRE DE 1932[8]

Dr. Jung: El profesor Zimmer ha descrito el material como relativamente simple. Yo lo encuentro sumamente complicado: ¡todo un océano de diferencias particulares, tan indeterminado que no hay por dónde cogerlo! Los problemas concretos no pueden comprenderse en lo que tienen de único, y por ello hay que dar las gracias a todos los intentos que, como el libro de Zimmer sobre *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild* [Forma artística y yoga en las imágenes sagradas de la India] o las traducciones de textos tántricos realizadas por Avalon, nos permiten constatar que siempre ha habido personas con una problemática semejante. Así, para mí el mundo de las representaciones indias ha sido un medio de clarificación de mis propias experiencias.

En 1906 se me presentó por primera vez, tratando a una paciente que padecía una enfermedad mental, la imagen de una serpiente que reptaba por su espalda y tenía la cabeza escindida en horquilla. En 1909 di incluso una conferencia sobre este caso, sin sospechar todavía su significado general.

Poco después de la guerra vino a verme una muchacha de 28 años, que quería que la curara en diez horas. Decía que tenía una serpiente negra en el vientre. Vino a verme por la serpiente, pues creía que había que despertarla. Su problema era que no tenía la tierra bajo los pies. Era puramente intuitiva, enteramente desprovista del sentido de la realidad. Vivía en un burdel secreto sin saberlo, no oía sus propios pasos y no había visto nunca su cuerpo. Soñaba que viajaba en globos, de los que la tenía que hacer bajar. Un día vino y contó que la serpiente de su vientre se había movido, que se había dado la vuelta. Luego la serpiente fue ascendiendo poco a poco, hasta que finalmente salió por su boca, y entonces pudo ver que tenía la cabeza dorada. Este es el camino de Kundalini más rápido que he encontrado nunca. En cualquier caso, no

7. Jung cita, sin mencionarlo, la traducción alemana de la *Tabula memphitica*, hecha por Athanasius Kircher en 1636 [*N. del T.*].

8. Zimmer había hablado de la práctica del yoga como proceso de autotransformación (*Tantra Yoga*, pp. 97-100).

fue algo realmente vivido, sino meramente intuido, pero incluso esto tuvo un efecto terapéutico provisional. Este caso es un ejemplo simple de aparición espontánea de Kundalini.

El conocimiento de los cakras me llegó más tarde. Pero tampoco entonces dije nada al respecto, para no perturbar el proceso en mis pacientes.

Las cakras son símbolos de niveles de la consciencia humana en general. Desde el punto de vista étnico y psicológico podemos distinguir tres diferentes localizaciones psíquicas, de las cuales la primera corresponde aproximadamente a *mûlâdhâra-svâdhisthâna*, la segunda a *manipûra* y *anâhata*, y la tercera a *vishudda* y *âjñâ*. La psicología de los centros inferiores es análoga a la de los primitivos: inconsciente, instintiva y atrapada en la *participation mystique*. La vida se presenta aquí como un acontecimiento que, por así decir, carece de yo. Uno no es consciente de querer o hacer nada; en cierto modo, todo sucede en tercera persona.

La siguiente localización, *manipûra-anâhata*, es en la región del diafragma, con oscilaciones hacia arriba y hacia abajo, por encima y por debajo del diafragma. Por debajo del diafragma todo suceso resulta obvio. En *manipûra* se localiza el hombre emocional, que está continuamente desbordándose, que es continuamente víctima de sus pasiones.

Solo por encima del diafragma se dice: yo quiero. En el corazón —*anâhata*— se da un primer barrunto del sí-mismo, del centro absoluto, de la sustancia a la que se refiere la vida. Este barrunto del sí-mismo es la llama en *anâhata*. Aquí comienzan las funciones racionales. Todavía conservamos formas lingüísticas que expresan esto. Decimos: «con la mano en el corazón», o nos golpeamos en el pecho para referirnos a nosotros mismos. Los indios pueblo piensan con el corazón, como el hombre homérico, cuyo espíritu tiene su sede en el diafragma (*phren* es el alma emocional y pensante). Nuestra localización psíquica, ciertamente, se sitúa en la cabeza, pero los gestos que realizamos son todavía arcaicos, y cuando sobrevienen las emociones nuestra psicología resbala hacia *manipûra*.

En la mayor parte de los casos no lo notamos. Nos figuramos que vivimos en el centro *âjñâ*. Tenemos la convicción de ser los dueños de nuestra propia casa. Creemos que los pensamientos constituyen nuestra epifenomenología y que somos *nosotros* quienes los poseemos, olvidando con suma facilidad cuán a menudo son ellos los que nos poseen a nosotros. Pensando que la psique y el cerebro son idénticos nos asimilamos a los dioses, pero nuestras emociones vuelven a activar los centros más profundos dentro de nosotros.

También en la historia podemos observar el proceso Kundalini. Primero surgió la consciencia intestinal del nombre primitivo, situada en su

vientre o su estómago. Todavía Pablo dice: «Vuestro vientre es vuestro dios». Luego se desarrolló la consciencia de diafragma del hombre homérico, capaz de sentir sus emociones, es decir, aquello que se exteriorizaba en estados de tensión respiratoria y en la alteración del pulso cardíaco.

Solo el hombre moderno occidental ha notado que también la cabeza puede ser afectada. Con anterioridad, esta no era mucho más que la cabeza de un cuerpo sensible. Que esto era efectivamente así se ve con claridad en las representaciones de seres humanos talladas en piedra por los negros y que Leo Frobenius, por ejemplo, ha reproducido en su libro *Erythräa*[9]. Encontrarán allí imágenes de seres humanos con cuerpos extremadamente alargados, con cabezas de hombres y animales que en unos casos son muy pequeñas y en otros están meramente insinuadas.

Solo el hombre actual puede decir: «Ahora pienso yo». El centro *visuddha* expresa la *palabra*, y lo que hay por encima sería el centro de la abstracción.

Querría apuntar una analogía importante. Al tratar de símbolos semejantes no debemos olvidarnos del curso solar como motivo principal. En analogía con Kundalini hallamos la serpiente del sol, que más tarde la mitología cristiana identifica con Cristo. Los doce apóstoles son concebidos como estaciones en el curso anual del sol, transportados por la serpiente zodiacal. Todo esto son símbolos de la transformación de la fuerza creativa. En *mûlâdhâra* está el sol nocturno. Bajo el diafragma, la salida del sol. Los centros superiores, a partir de *anâhata*, simbolizan el cambio producido entre el mediodía y la puesta de sol. El día solar es el curso de Kundalini —ascenso y descenso—, evolución e involución con indicios espirituales. El curso solar es una metáfora del curso de la vida del hombre.

Los cakras son también, como toda representación simbólica gradual, estadios mistéricos en los que el iniciado desciende hasta la oscuridad (*katabasis*) y vuelve a aparecer como *deus sol* siete grados más arriba, tal como lo describe Apuleyo en su *Asno de oro*.

Las mayores dificultades de comprensión me las plantearon el dios en *bindu* y la Sakti. El ánima se presenta para nosotros siempre de forma tan grotesca y banal que cuesta trabajo reconocer en ella a la Sakti. ¿Qué es entonces el Dios? Es un reflejo del Dios central eternamente invisible en el *bîja*, que no es posible atrapar, que es como la liebre que el cazador nunca cobra. Esto es el mismo, incomprensible porque es mayor que el yo. Este mismo resuena levemente en nosotros, y esto es el dios en *bindu*. El dios en *bindu* es nuestra relación con el mismo, la voluntad en el yo, el *daimon* que nos obliga a hacer el camino por necesidad: el pequeño dios individual, el Siva interior[10].

9. L. Frobenius, *Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*, Berlín, 1931.

10. Hauer observó entonces que consideraba correcta la exposición de Jung sobre los centros psicofísicos, pero que se había pasado por alto el aspecto metafísico (*Tantra Yoga*, p. 103).

Apéndice III

LA CONFERENCIA INGLESA DE HAUER
8 de octubre de 1932

Prof. Hauer: ¿Quieren ustedes plantear alguna pregunta sobre la discusión de ayer?

Dr. Shaw: Me parece que si solo podemos despertar a Kundalini cuando llegamos al comienzo del sexto estadio en el camino a través de los cakras[1], donde no somos capaces de verla, nos hallaríamos tan lejos de la realidad como Oriente. Habría que tener algo más simple, una mezcla de tierra.

Prof. Hauer: Como les dije, mi planteamiento se apoya en el texto clásico del *Sat-cakra-nirûpana* y en una serie de Upanishads, donde me parece bastante claro que el pleno despertar solo puede tener lugar una vez que el yogin ha alcanzado el término de *visuddha* —debe estar purificado, limpio— y el comienzo de *âjñâ*, el estadio en el que aparecen las grandes intuiciones.

Ayer les dije que se trataba de una hipótesis. No se debe trabajar en ello con la ayuda de Avalon o de los escritores indios modernos, sino con los textos originales, que nos ofrecen el desarrollo histórico de, acaso, mil años. Muchos de nuestros escritos actuales son de una fecha muy posterior, y el significado original queda oculto. En el transcurso de la evolución histórica, al original se le han añadido y superpuesto todo tipo de cosas. Mi intención es siempre llegar hasta el

1. Hauer había dicho: «Respecto a la cuestión de cuándo debe despertar Kundalini, en mi opinión los textos han sido malinterpretados por los comentaristas, no solo en Occidente sino también en Oriente. Hablan todos como si fuera posible despertarla en algún punto a partir del comienzo. Pero no es así. Kundalini solo puede ser despertada cuando el yogin domina ya todos los miembros del yoga hasta el *samâdhi*, el octavo miembro o paso del yoga. Solo una vez que ha terminado todo el proceso y ha realizado todas las transformaciones internas que deben alcanzarse mediante el yoga, solo entonces puede despertar a Kundalini» (HS, 96).

original, porque estoy seguro de que está más cercano a nosotros que el yoga evolucionado en la India, tal como se presenta ahora, o hace cien años.

Pasa lo mismo con el yoga clásico. Tengo que sacarlo de los *Yoga sutras*[2], con la ayuda del comentario de Vyasas, el *Yogabhâsya*. Lo que les he explicado es Kundalini en su estadio más alto. En la evolución del yogin siempre tiene lugar la unión de las potencias masculina y femenina. Esta unión queda simbolizada por el triángulo y el *linga*, como ya saben. Es un hecho que hay siempre potencia femenina trabajando en el aumento de conocimiento operado por la potencia masculina, pero solo en tres estadios aparece el aspecto de la potencia femenina bajo el signo del triángulo. Esto significa que hay épocas de nuestro desarrollo interno en las que la potencia femenina desempeña un papel muy importante. Y ciertamente el aspecto erótico de la potencia femenina tiene algo que ver con el despertar del conocimiento. Llamo a esto «Kundalini tosca», para distinguirlo de la Kundalini espiritual, muy sublime y sutil. Un número de textos yóguicos, el Hatha yoga y los propios yoguis, al hablar del despertar de Kundalini se refieren realmente al despertar de ese elemento creativo en la potencia femenina que acompaña a la potencia masculina durante todo el proceso. Pero en el *Sat-cakra-nirûpana*, como ya he mostrado, solo la potencia femenina sutil, sublime, viene simbolizada por Kundalini. Así pues, para Occidente e incluso para la India actual, podríamos decir que el despertar de Kundalini es solo el despertar de la potencia que influye en la totalidad del desarrollo del hombre. Pero esta no es *la* Kundalini. Debemos tener claro que hay dos aspectos de la potencia femenina, y que aun cuando Kundalini recorra a rastras cierta distancia, aún no hemos despertado a la verdadera Kundalini.

Sra. Crowley: ¡Eso lo explica! No lograba comprender por qué los dos procesos no se desarrollaban simultáneamente —porque eso es lo que la despierta—.

Prof. Hauer: Quiero señalar muy enfáticamente que el despertar de Kundalini del que hablamos normalmente es solo preliminar respecto del despertar que nos espera en *âjñâ*. Ciertamente, estamos todavía muy lejos de él, si consideramos la evolución de nuestra situación psíquica en general, pero es algo aún por venir.

Pero volviendo a Kundalini: Tras su unión con Siva (que, como saben, significa estar unido al sí-mismo interior), simboliza que la intuición empieza a despuntar sobre el hombre. Producida la unión de ambas potencias en *âjñâ*, todas las regiones de la vida psíquica quedan impregnadas de dicha potencia, de forma tal que se hace posible incluso

2. Se refiere a los *Yoga sutras* de Patanjali, que Hauer había traducido en su *Der Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932.

el descenso a la región más baja, la erótica. Es una cosa muy distinta vivir una vida terrestre después de haber despertado a Kundalini; puede *parecer* que es lo mismo, pero se trata de *algo absolutamente diferente de la experiencia pasada, es algo nuevo*. Podemos fijarnos un momento en un paralelo japonés. No sé si conocen ustedes el libro *Ten Essays in Buddhism*, de Suzuki. Es un ensayo sobre unas pinturas conocidas como «Las diez pinturas de la manada de vacas», donde la vaca es el símbolo de la realidad última. Tras una larga búsqueda, el discípulo encuentra la vaca, lo cual significa que consigue asir su realidad más íntima. Pero un rasgo de suma importancia, que no está claramente desarrollado en el yoga, es que una vez ha encontrado la vaca deja de preocuparse por ella: se duerme y no la cuida, simplemente sabe que está ahí. Así es: una vez que ha tenido la intuición suprema, tampoco se pasa todo el tiempo contemplándola, sino que deja que se deslice nuevamente hasta el subconsciente, como si no hubiera nada en ella. Así pues, se queda dormido allí mismo, con el sol brillándole en el rostro, y luego se levanta y va a la ciudad:

> *Entra en la ciudad haciendo con sus manos la señal de bendición:* La puerta de su humilde cabaña está cerrada, y los más sabios no le conocen. No se vislumbra atisbo alguno de su vida interior. Porque sigue su propio camino sin ir tras los pasos de los sabios antiguos. Portando una calabaza, sale al mercado; vuelve a casa apoyándose en su bastón. Se le ve en compañía de bebedores y matarifes, él y todos los demás se han convertido en Buddhas.
>
> A pecho descubierto y descalzo, sale a la plaza del mercado.
> Embadurnado de barro y cenizas, ¡qué amplia es su sonrisa!
> No hay necesidad alguna del poder milagroso de los dioses,
> porque él los toca y, ¡ay! los árboles muertos se cubren de flores[3].

Ahora quizá el doctor Jung quiera decir algo sobre el aspecto psicológico.

Dr. Jung: Yo la verdad es que vine aquí para responder a ciertas cuestiones. Por supuesto, carezco de la competencia necesaria para aclarar estas cosas en el ámbito particular del que habla el profesor Hauer, pero si tienen preguntas en lo que se refiere al punto de vista psicológico, estaré encantado de responderlas. No puedo saber qué les resulta claro a ustedes y qué no. Por supuesto, es enormemente difícil poner en conexión todo este conjunto de ideas y esta terminología particulares con nuestro lenguaje y procesos psicológicos.

3. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (First Series), Londres, 1980, p. 376. [*Ensayos sobre el budismo zen. Primera serie*, Barcelona, 1975].

Por ejemplo, para referirme a su cuestión de «¿cómo puede ser despertada Kundalini?», parece como si, desde su punto de vista, para despertarla, uno tuviera que poseer ya aquello que solo podría poseer después.

Dr. Shaw: Es como si se estuviera haciendo justo lo que el doctor Jung dice que no debemos hacer. Él siempre insiste enormemente en el valor de la tierra, en la doble necesidad de lo espiritual y de lo terrenal.

Dr. Jung: Sí, pero eso es también lo que dice el yoga: todo esto tiene lugar en el cuerpo, no en el aire.

Prof. Hauer: Por supuesto, en el yoga tántrico hay una cierta reacción contra el yoga clásico. El yoga clásico pretende detenerse cuando se ha alcanzado la intuición suprema. Tiene en general una tendencia a dejar que el mundo siga su curso, mientra que el yoga tántrico es justamente la reacción contra eso, en la creencia de que Kundalini tiene que regresar a *mûlâdhâra*. Uno debe pensar también históricamente, para comprender el peligro y la necesidad de esa vida espiritual elevada.

Sra. Crowley: Me gustaría saber qué opinión le merece al doctor Jung, como psicólogo, la diferencia entre *purusa* y *âtman* tal cual usted la ha expuesto aquí[4].

Dr. Jung: Desde el punto de vista psicológico, resulta sumamente difícil trazar una diferencia entre ambos. Pueden ser completamente distintos en el mundo, pero en lo que atañe a la psicología son lo mismo. Incluso en filosofía los dos conceptos han sido usados de la misma manera. Por lo menos, es una diferencia demasiado sutil para desempeñar un papel en psicología.

Sra. Crowley: ¿Acaso la experiencia última del *âtman* (del sí-mismo) se ve intuitivamente antes que el *purusa*?

Dr. Jung: Si intenta pensar en esos términos hindúes, se perderá usted en diez mil matices; es extremadamente complicado. Es mucho más simple considerarlo desde un punto de vista psicológico. Resulta algo demasiado simplificado cuando se expresa mediante palabras porque, de hecho, cuando uno mismo pasa por ello, se da cuenta de cuán terriblemente enmarañado y complicado es todo el proceso, y comienza a entender por qué los hindúes han inventado tantos símbolos para explicar una cosa aparentemente simple. Pero psicológicamente se plantea de una manera muy distinta. Lo primero que el análisis consigue es una reducción. Se trata de analizar tu actitud. Uno debe adquirir conciencia de numerosas resistencias y elementos personales que suprimen su ac-

4. Hauer había afirmado que ambos términos, *âtman* y *purusa*, podían traducirse por «sí-mismo». El primer término era el empleado en las Upanishads y en el yoga tántrico, y el segundo en el yoga clásico. «El *purusa*, en el yoga clásico, es una entidad en sí; hay innumerables *purusas* semejantes en el mundo, y el yo divino es solo uno más entre ellos, mientras que en el yoga tántrico el punto de vista es un poco diferente: en *âtman* hay una parte del absoluto, es la aparición del absoluto en un punto de la totalidad» (HS, 43-44).

tividad mental genuina o sus procesos psicológicos. Todas estas inhibiciones son impurezas, y la mente debe quedar purificada de ellas antes de poder iniciar el proceso psicológico de transformación.

Por eso dice el yoga que tu mente (*citta*) debe estar purificada antes de poder siquiera pensar en el inicio del camino de Kundalini. Lo mismo ocurre en el análisis. Uno debe clarificar su mente hasta alcanzar una perfecta objetividad, hasta poder admitir que en su mente opera algo que es independiente de su voluntad —por ejemplo, hasta poder reconocer una fantasía objetivamente—. Uno debe eliminar un montón de inhibiciones antes de ser capaz de admitir eso, y hasta ese momento no puede tener lugar ningún proceso psicológico objetivo. Pero cuando uno es capaz de admitir que los contenidos psíquicos tienen autonomía, que la idea llega no porque uno la invente, sino en virtud de su propia acción autónoma, entonces ya puede ver cómo la cosa se mueve. Entonces puede comenzar el proceso objetivo. Luego, más adelante, puede despertarse el sí-mismo, el *purusa*.

Sra. Crowley: Exactamente. Hay una gran diferencia entre los dos caminos.

Dr. Jung: Hay un camino preparatorio y luego viene el despertar real. Uno habla de la comprensión del *âtman*, pero eso es el resultado. Y yo les recomendaría no tener en cuenta, con fines prácticos, la diferencia entre *purusa* y *âtman*.

Sra. Crowley: Exceptuando que, según usted mismo explica, parece haber una muy nítida diferencia.

Dr. Jung: Estaba hablando de *citta*. La primera parte es una preparación de *citta*, y la segunda parte es el despertar de Kundalini, y solo en este despertar aparece el sí-mismo —en concreto, en las fases subsiguientes del proceso psicológico que comienza cuando uno es capaz de objetificación—. Allí es donde aparece el *purusa*, no en la primera parte.

Prof. Hauer: No hay diferencia real entre *âtman* y *purusa*, son términos sinónimos. La única diferencia —y ahí reside la dificultad— es que el sí-mismo se refleja de diferentes modos, que es en buena medida lo que el doctor Jung ha dicho. No es posible ver el sí-mismo claramente en *citta*, al principio. Es como si se reflejara en agua que corre. Pero luego se va haciendo cada vez más claro, y en *anâhata* se presenta ese mismo del que, en fases inferiores, habíamos tenido vislumbres, solo que ahora se presenta como el sí-mismo del que ya no se puede dudar. En fases inferiores, mientras el espejo o el agua se movían, era posible dudar de él, pero ahora sabes que está ahí: no puedes perderlo, aunque está todavía rodeado de esa actividad creativa, el color rojo, por la que todavía hay que pasar. Por encima se refleja en calma: es absolutamente claro. Entonces, *citta* no es realmente nada más que un espe-

jo de *purusa*. En ese nivel no hay *klésa*. Y cuando esto sucede se da una presencia absoluta, la presencia real del sí-mismo, y luego se muestra la identidad del *âtman* con el *paramâtman*. Se trata, por tanto, de diferentes maneras de reflejarse en una *citta* que está en desarrollo.

Srta. Hannah: Estoy absolutamente liada sobre cuál sea la diferencia entre los planteamientos occidental y oriental. Oriente, al parecer, pasa por las mandíbulas del monstruo, el *makara*.

Dr. Jung: El profesor Hauer le ofrece una imagen muy clara de cómo se aborda este problema en Oriente[5], y si uno estudia psicología analítica entiende cómo se aborda en Occidente.

Sra. Sawyer: Creo que la confusión parte de que la gente intenta hacer que ambos encajen, el yoga y el análisis.

Dr. Jung: El término que yo empleo para designar el proceso que el yoga tántrico denomina despertar de Kundalini es «objetividad psíquica». Por ejemplo, las visiones de las que nos ocupamos en nuestro seminario inglés son experiencias en otro plano: deben ser consideradas no desde el aspecto *sthûla*, sino desde el aspecto *sûksma*. Estas cosas no suceden en ninguna parte. Son universales e impersonales —y si uno no las entiende como impersonales, termina sufriendo una inflación psíquica en virtud de su identificación con lo universal—. Así pues, todo el proceso comienza con el hecho de que ciertas cosas en la mente son puramente impersonales. Uno no es responsable de su existencia. Nos vienen caídas del cielo o ascendidas desde el infierno, y uno no puede dar cuenta de ellas en modo alguno. Ciertas fantasías, ciertos sueños, proceden claramente de una esfera impersonal y no son el producto de ninguna intención deliberada. Se trata de contenidos que solo pueden experimentarse si uno asume que puede disociarse y jugar un rol.

Esta es la razón por la que la gente siempre tiene una tendencia a realizar representaciones mistéricas, a salirse del marco ordinario de su existencia y asumir un rol. Hasta los más primitivos aborígenes de Australia central tienen una idea muy elaborada de que, cuando realizan rituales, no lo hacen en cuanto ellos mismos, sino en cuanto sus ancestros de los tiempos *alcheringa*. Se identifican con los héroes divinos. Ya no soy el doctor Jung, soy Zaratustra, y entonces puedo decir las cosas más desaforadas, porque hablo con la voz de los siglos —estoy hablan-

5. Hauer había dicho: «En el curso de esta vida, uno tropieza con el monstruo marino, el *makara*. En algún momento se encuentran ustedes frente a frente con un peligro terrible, y no pueden pasar de largo. Este monstruo cubre, en la representación del cakra, toda la anchura de la media luna (la media luna en *svâdhisthâna* representa a Siva) y las mandíbulas del monstruo están abiertas. Si llegan por la derecha, pueden atacarle desde atrás. Con ello, se libran de caer en sus garras y acaso logren combatir con él. Pero si llegan por la izquierda caen en sus garras. Todo es cuestión de llevar el camino correcto» (HS, 84).

do bajo la capa de un gran ancestro y, luego, me quito el maquillaje y vuelvo a ser un ciudadano corriente—. Una cosa así no podría existir si no respondiera a una necesidad psicológica; se trata simplemente de otra realidad, porque funciona. Nuestro racionalismo, desde luego, no puede en modo alguno entender cómo es posible, pero funciona.

Por ejemplo, tenemos la idea de que todo el mundo debe llevar una vida normal y tener, como mínimo, dos hijos. Pero mucha gente no tiene dos hijos, o tienen muchos más, o no se les pasa por la cabeza tener hijos. Así pues, la vida real es muy irregular, y hay un montón de cosas que no debería haber (monasterios, conventos), pero todo ello existe, y muy eficazmente, aunque se opone al racionalismo burgués del siglo XIX.

De la misma manera, ese tipo impersonal de experiencia, en la que uno experimenta como si no fuera uno mismo, como si uno fuera una pieza del decorado, es el elemento intrínseco en todas las representaciones mistéricas, una condición artificialmente inducida. Les he hablado a menudo de los misterios de Mitra, en los cuales, en las iniciaciones, la gente era convertida en *milites*, soldados del dios, en leones, y en *heliodromoi*, los portadores solares del sol[6]. Se trataba simplemente de diferentes fases de existencia impersonal. Por ejemplo, no es que un tabernero romano que llegaba a convertirse en *miles* fuera desde entonces solamente eso. Claro que no: seguía siendo lo que siempre había sido, pero lo que ha tenido es una experiencia de sí en un nivel superior, que no se identifica con el del mundo tridimensional: un nivel impersonal desde el que se le ha permitido mirar por la ventana a otro orden de dimensiones, a la realidad psíquica.

La prueba de esta idea es que funciona automáticamente: cae sobre nosotros como los fuegos sobre Sodoma y Gomorra, y puede llegar incluso a destruir nuestras vidas. Uno piensa que está bien y que el mundo también está bien, y de repente ya no puede cruzar la calle, porque tiene agorafobia. No puedes haberlo inventado, es algo que simplemente te atrapa. ¿Quién lo hace? Decimos que se trata meramente de una enfermedad, pero eso son solo palabras. Lo mismo podría decirse que se trata de un espíritu malvado que causa miedo. Se trata de un ejemplo de la autonomía del mundo psíquico, y la prueba de que tales cosas pueden vivir allí. Por eso, a toda la gente que tiene una neurosis semejante lo que le recomiendo es: entra en ello, vívelo, y así lo tendrás en tus manos y no se apoderará de ti nunca más.

Pues bien, el yoga Kundalini es una formulación simbólica de la experiencia impersonal, a la manera oriental. Nos causaría gran cantidad de problemas entender a nuestro modo occidental lo que Oriente intenta transmitirnos mediante su simbolismo. El profesor Hauer sería

6. Jung, *Analytical Psychology*, pp. 98-99.

posiblemente el último en intentar persuadirnos de que nos tomásemos todas esas cosas en sentido literal. Solo viviendo puede uno entenderlas al modo occidental, donde todo es menos simple e igualmente menos embrollado. Cuando uno no se ha aclarado sobre todas estas cosas siempre dice que son muy simples. Las personas más simples son justamente las que confunden a todo el mundo. Estas cosas no son en modo alguno simples, pero es bueno que dispongan ustedes de alguna analogía psicológica directa, que les ayude a ver la conexión entre la experiencia oriental y occidental.

Srta. Hannah: El camino oriental parece un poco dogmático.

Dr. Jung: Piense en los miles de años, en los miles de individuos y en los miles de cabezas intelectualmente bien dotadas que han trabajado en él. Por supuesto que se vuelve dogmático.

Srta. Hannah: ¿Y la psicología es ya dogmática?

Dr. Jung: Sí, cuando la gente dice que no existe eso de lo inconsciente y uno responde: «Eso es una herejía», es que uno se está volviendo secretamente dogmático, sin darse cuenta de ello. Es como «volverse negro» en Africa[7].

Srta. Thiele: El profesor Hauer dijo ayer que ningún europeo había conseguido nunca despertar a Kundalini en un sentido superior, con la excepción posiblemente de Enrique Susón[8]. ¿Sería posible, con ayuda del proceso analítico, alcanzar un estadio en que se pudiera?

Dr. Hauer: Dentro de mil años, tal vez.

Dr. Jung: No debe olvidar nunca que India es un país muy peculiar. El hombre primitivo ha vivido allí desde tiempo inmemorial, desarrollándose en continuidad absoluta. A nosotros nos han cortado nuestras raíces. Además, el indio es de una raza muy distinta. No solo es ario, en él hay una gran cantidad de influencia aborigen, dravídica. Por ello, en el yoga tántrico hay elementos ctónicos muy antiguos. Y debemos admitir, por tanto, que esta filosofía yógica concreta es muy extraña a nuestra sangre, y cualquier cosa que nosotros podamos experimentar tomará un sesgo completamente distinto. Nunca podemos apropiarnos de esas formas literalmente. Eso sería un terrible error, porque para nosotros son procesos artificiales.

Observación: Yo pensé que una parte del proceso, según nuestra concepción occidental, era similar al del yoga indio.

7. Sobre los miedos de Jung de «volverse negro» durante su visita a África, véase MDR, 302.

8. En respuesta a la pregunta de Shaw: «¿Piensa usted que nadie ha despertado a Kundalini?», Hauer replicó: «Nadie en Occidente, creo, pero no lo sé [...] Pienso que Susón, el místico alemán de la Edad Media, tuvo el mismo tipo de experiencia» (HS, 99).

Dr. Jung: Sí, la psicología analítica es, por supuesto, un intento de tipo similar. Cuando elaboramos sus fundamentos no sabíamos que existiera una analogía tan cercana con el yoga tántrico. Los textos tántricos no estaban traducidos, y hasta los expertos en este tipo de cosas sabían muy poco sobre el yoga tántrico. Solo recientemente se ha hecho conocido, gracias a las traducciones de *sir* John Woodroffe. Nuestro intento es un esfuerzo absolutamente originario en el mismo campo, pero, por supuesto, empleando medios distintos, de acuerdo con nuestras diferencias de temperamento y actitud.

Prof. Hauer: Miren, hay que comparar el trabajo preparatorio realizado ahora por la psicología analítica con la fase en que se hallaba el yoga cuatro o cinco siglos antes de convertirse en un sistema. Su conversión en sistema se produjo en la época de Buddha, o no mucho antes. Lo que hace actualmente la psicología analítica fue lo que hicieron los pensadores y brahmines que vivieron unos quinientos años antes que Buddha. Sus nombres han caído en el olvido. Lo único que vemos son unos cuantos destellos de intuición, por así decir. A su comprensión se fue añadiendo una partícula tras otra, acaso, hasta que finalmente apareció una gran mente que creó el sistema, cuya función era poner en orden las mentes o las almas de aquella época. Tal es el proceso de adaptación psíquica, que recorre toda la historia de la humanidad. El cristianismo, por ejemplo, ha dejado de ser válido para todos nosotros, así que no funciona. Dentro de unos pocos siglos habrá otro sistema. Y este desaparecerá lo mismo que desapareció el yoga tántrico. Todos los sistemas son intentos humanos de enfrentarse al gran problema de la vida mediante símbolos y afirmaciones que no son solo para ti o para mí, sino para toda la comunidad. El carácter rector de los símbolos que valen para una comunidad entera es siempre el producto de siglos. De esta manera se evita que cada individuo tenga que hacer todo el trabajo: lo recibe ya hecho. Y así es como se logra una cultura psíquica y espiritual común. Pero transcurridos unos siglos, esa época se termina. El símbolo cambia, o la vida de la gente, y el peligro consiste en querer arrastrar el símbolo, como si pudiera ser válido en la nueva época.

Cuando contemplo la psicología analítica, descubro que está levantando un gran edificio desde sus cimientos, ciertamente. Luego, en unos pocos siglos, se convertirá en un dogma de lo más rígido. Y sus destructores vendrán y dirán que está todo mal. En cualquier caso, podemos estar seguros de que todo sistema ha alcanzado unas cuantas verdades, que son duraderas. Vemos que hay algo verdadero en el cristianismo; hay realidades absolutas de las que no se puede prescindir. Pero, con todo, debemos encontrar un nuevo sistema de verdades y símbolos. Lo mismo pasa en la India. Históricamente, el yoga tántrico es solo una adaptación de un yoga milenario a una nueva situación psíquica, y esa

situación ha desaparecido de la India. Si intentan realizar su vida según el yoga tántrico, pueden equivocarse acaso tanto como nosotros. Fíjense en Gandhi. Se necesitan nuevos símbolos para toda la comunidad, y Gandhi es el hombre que, con un método bastante novedoso, ha creado esos símbolos a partir del nuevo estado psíquico y espiritual. Como ya les he dicho, cuando va al océano y muestra a su gente un trozo de sal, esto es tan bueno como un cakra. No necesitan cakras. Fíjense en la rueca. ¿Para qué habrían de concentrarse en un cakra si tienen a Gandhi con la rueca? Les basta contemplarla para elevarse a un plano superior de pensamiento: la idea de sacrificio y demás. Se trata de un nuevo «yoga tántrico», si quieren ustedes. Y con todo, lo mismo que en el cristianismo, también en el yoga tántrico hay elementos que no pueden perderse, verdades simbólicas que son eternas y universales. Y esas son las que nosotros estudiamos, esas son las valiosas. Ese es el valor pedagógico de los cakras. Y hay experiencias paralelas hechas en todo tiempo y lugar. Intencionadamente, no he hablado de los paralelos psicológicos entre el yoga tántrico y la filosofía analítica, porque eso sería mezclar las cosas, supongo. Yo me limito a presentarles este tipo de yoga, y las comparaciones las pueden hacer ustedes mismos.

Sra. Crowley: La comparación quedó ilustrada ayer tarde mediante los mándalas que nos mostró el doctor Jung, elaborados a la manera occidental[9]. Para mí era como ver cakras en su proceso de elaboración, como ver el comienzo de las cosas, en comparación con los indios, que ya están acabados.

Prof. Hauer: Los indios son perfectos. Los que les mostraron ayer son solo material en bruto, a partir del cual tal vez llegue a surgir un cakra. Y estas ilustraciones muestran cómo, a pesar de todas las diferencias, el alma humana tiene una enorme uniformidad siempre y en todas partes.

Dr. Jung: Bueno, son cakras.

Profesor Hauer: Quiero decir un cakra válido para toda una comunidad.

Dr. Jung: Sí, todo ello requiere cooperación, una elaboración en la que intervengan miles de personas durante innumerables siglos.

Sra. Crowley: Sí, pero lo que resultaba tan llamativo era el hecho de que fuera tan completa la analogía con los cakras que el doctor Jung fue desplegando uno tras otro.

Dr. Jung: En este punto precisamente, el yoga tántrico es un instrumento de valor incalculable, pues nos sirve de ayuda en la clasificación

9. «Westliche Parallelen zu den Tantrischen Symbolen», en *Tantra Joga*. Jung había empleado muchos de estos mándalas en su «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» (OC 13,1).

y en la terminología, y para crear conceptos de todas esas cosas. Esa es la razón por la que el estudio del yoga tántrico resulta tan fascinante.

Sr. Baumann: El profesor Hauer dijo que el yogin tiene que alcanzar el *âjñâ cakra* para que se despierte Kundalini

Profesor Hauer: En el sentido sutil, el sentido espiritual, digámoslo así.

Sr. Baumann: En el análisis existe una fase preparatoria —uno debe desprenderse de las inhibiciones personales y demás— y luego se alcanza lo impersonal. Creo que es posible, pues sucede, en realidad, que los pacientes hagan dibujos impersonales cuando están todavía en la primera fase.

Dr. Jung: Por supuesto, uno puede hacer los dibujos más maravillosos y no haber llegado todavía a nada. En especial los artistas. Cualquiera puede hace dibujos, hasta los niños pequeños, y esto no significa prácticamente nada. Miren, el dibujo tiene que ser la expresión de un hecho, de una experiencia psicológica, y uno debe saber que es una expresión semejante, uno ha de ser consciente de ello. De lo contrario, es como si uno fuera un pez en el agua o un árbol del bosque. Porque lo cierto es que cualquier planta elabora mándalas maravillosos. Una flor compuesta es un mándala, es una imagen del sol, pero la flor no lo sabe. El ojo humano es un mándala, pero no somos conscientes de ello. Así pues, se requiere un largo y arduo trabajo de análisis para llevar a la gente al punto en que toman conciencia del carácter impersonal del problema. Y ese elemento impersonal es, en realidad, la analogía con la mente oriental. Kundalini es algo impersonal, y resulta extremadamente difícil para nuestra mente occidental captar lo impersonal en nuestra mente como suceso objetivo.

Les pondré un ejemplo. Una vez estuve tratando a un escritor, un individuo muy listo. Era inteligente y muy racional, y explicaba todo según la regla de que cualquier cosa tiene que tener su causa natural, de que todo es razonable. Llevaba un montón de tiempo analizándose con gente de diferentes escuelas y solía explicar sus sueños siguiendo los principios de reducción causal. Por supuesto, para cualquier figura, hecho o emoción siempre se puede decir que proviene de alguna experiencia determinada, y es realmente difícil vérselas con algo que no haya formado ya parte de nuestra experiencia previa. Naturalmente, uno puede llevar este tipo de planteamiento tan lejos como quiera. Yo pensé que, antes o después, sus sueños acabarían mostrando algo que no pudiera ser reducido, y después de un largo periodo de trabajo conjunto, tuvo sueños en los que aparecían figuras cuyos vestigios no podía trazar. Por ejemplo, soñaba mucho con mujeres que desempeñaban un importante papel en su vida. Con anterioridad, había sido capaz de buscarles reminiscencias, del tipo «se parece un poco a la señora tal y cual», lo que nos permitía recompo-

ner toda la trama. Pero luego apareció una mujer que no había forma de recomponer. Hizo lo indecible intentando encontrar imágenes en su memoria, y finalmente tuvo que tirar la toalla, pues no encontró asociación alguna y se vio obligado a admitir que era incapaz de encontrar un origen razonable a dicha figura. Entonces le dije: «Hemos llegado al final de su principio de reducción causal. Propongo ahora algo completamente diferente: que esto no tiene su origen en su experiencia personal, sino que viene por sí mismo, como si de repente entrase en esta habitación alguien que no ha sido invitado, o como si esa mujer saliera de la pared: camina y habla, luego debe tratarse de un fantasma». Naturalmente, se resistió al planteamiento. Decía que era imposible que entrasen en su mente cosas que no hubieran estado ya allí. Participaba de la baja consideración del mundo psíquico que forma parte de nuestra actitud occidental. Pero tenía que admitir que en su mente había aparecido algo muy concreto que él no había inventado y que le producía gran emoción en sus sueños. Esto fue el comienzo del reconocimiento del factor autónomo objetivo y el inicio del proceso psicológico. Fue como si en su existencia se hubiese introducido una mujer real. Yo acuñé el término ánima para designar esas figuras, que según nuestros prejuicios occidentales no deberían estar.

Pues bien, este es el momento en que comienza la analogía con el proceso Kundalini: cuando algo se remueve y se desarrolla por sí mismo. Si tal proceso tiene continuidad, se llega a resultados que pueden expresarse en los términos del yoga tántrico. Tenemos que estar agradecidos al yoga tántrico, pues nos ofrece las más diferenciadas formas y conceptos capaces de expresar las experiencias caóticas por las que, de hecho, atravesamos. Como el profesor Hauer dice correctamente, estamos en el comienzo de algo, y en el comienzo las cosas son extremadamente particulares y caóticas. Solo pasados los siglos comienzan a reposarse y a cristalizar en ciertos aspectos. Y entonces, por supuesto, el dogma sigue inevitablemente.

Sr. Baumann: Ayer, el doctor Jung dijo haber recibido de una paciente una carta en la que había un mándala, en el que había peces en torno a un centro. Me causó una gran impresión lo que ella decía: «Espero poder encontrar un estado en el que yo sea como un centro, con peces arremolinándose en torno»[10].

Dr. Jung: No, se trataba de que ella esperaba encontrar un centro en torno al cual moverse en un orden armónico, como los peces. Ella no quería ser el centro. Esa es nuestra idea occidental. Es un error pen-

10. Es probable que Jung mostrara el mándala elaborado por una mujer, en el que aparecen peces irradiados desde un círculo central [presumiblemente se trata del reproducido en «Sobre el simbolismo del mándala» (OC9/1,12, cuadro 19)]. La observación citada por Baumann no está contenida en el resumen de la conferencia de Jung que se ofrece en *Tantra Yoga*.

sar que nosotros somos el centro. Pensamos que somos dioses de nuestro mundo y por eso la idea del yoga tántrico, según la cual uno se convierte en un dios, resulta peligrosa para nosotros. Comenzamos por ese prejuicio. Pero realmente somos criaturas demoníacas, terribles: simplemente no nos vemos desde el exterior. Creemos que somos gente maravillosa, altamente respetable, moral y demás, pero en realidad somos piratas sanguinarios. La idea que el europeo tiene de sí mismo es mentira. Yo he aprendido la lección de los indios pieles rojas y de los negros. Contemplen nuestro mundo y descubrirán lo que somos. Pero como nuestro prejuicio es que somos dioses, cuando alguien sueña con un centro se coloca tranquila e instintivamente en él. Seguramente recordarán la imagen que les mostré ayer por la tarde, la de la piedra central y las pequeñas joyas en torno a ella. Puede tener interés, quizá, si les hablo del sueño relacionado con ella. Yo produje ese mándala en una época en la que no tenía ni la menor idea de lo que era un mándala y, en mi extrema modestia, pensé: yo soy la joya del centro, y todas esas lucecitas son probablemente personas encantadoras que piensan que ellos también son joyas, pero más pequeñas. Eso es lo que hacemos: seguir siempre el ejemplo que ofrece Anatole France en *L'Isle des Pingouins* [La isla de los pingüinos][11]: san Máel ha bautizado a los pingüinos en el concilio celeste, y cuando le preguntan a santa Catalina qué conviene hacer con las almas de los pingüinos, esta le dice a Dios: «Donnez-leur una âme mais une petite» [Dadles un alma, pero pequeña]. Ese es nuestro principio. Yo les di un alma pequeña. Eso fui capaz de admitir. Y me sentí muy orgulloso de mí mismo por ser capaz de expresarme de ese modo: aquí está mi centro maravilloso y yo soy justo en mi corazón.

Entonces tuve un sueño[12]. Me hallaba en Liverpool, ciudad en la que de hecho nunca he estado. Todo estaba muy oscuro y sucio. Llovía suciedad. Y yo subía por una calle con otros conocidos suizos, que llevaban chubasqueros. Íbamos hablando, pero resultaba muy desagradable, y yo iba pensando en algún lugar donde cobijarnos de la lluvia y el frío[13]. Llegamos a una suerte de meseta, una parte elevada de la ciudad, donde había un enorme y hermoso parque. Al principio no lo reconocí, pero se trataba del mándala que les mostré ayer. Había senderos que se

11. A. France, *La isla de los pingüinos*, trad. de L. Ruiz Contreras, Juventud. Barcelona, 1936.

12. Se ofrece un relato de este sueño en MDR, 223-224. Allí es datado en 1927. En las notas que siguen se ofrecen algunos detalles adicionales de este relato.

13. «Tenía la sensación de que volvíamos del puerto, y de que la ciudad propiamente dicha se encontraba arriba, sobre los acantilados. Nosotros ascendíamos. Aquello me recordaba a Basilea, donde el mercado está abajo, y luego uno tiene que subir por el *Totengässchen* [callejón de los muertos], que conduce hasta una meseta donde se encuentran la plaza y la iglesia de Pedro» (MDR, 223).

entrecruzaban, y en el medio se abría un pequeño lago, en cuyo centro había una isla, y sobre ella un magnolio de tonalidad rosada, un hermoso árbol. Y el árbol se erguía en pleno amanecer: un árbol maravilloso en plena floración, que resultaba una imagen de lo más deslumbrante en una noche oscura y lluviosa. Yo quedé fascinado. De repente, me di cuenta de que mis compañeros no lo veían: ellos simplemente seguían caminando y habían empezado a hablar de otro suizo, que vivía en la esquina de una calle en Liverpool, a la izquierda del parque. Me representé el lugar: se trataba de una esquina con una única farola, y él residía allí en un bloque de viviendas. Decían: «Tiene que ser un loco, para vivir en Liverpool, en un lugar tan sucio». Pero yo pensaba que debía ser un tipo enormemente inteligente, y comprendí por qué vivía allí: conocía el secreto de la isla, había encontrado el lugar correcto[14]. Pues bien, Liverpool es el centro de la vida. El hígado (*liver*, en inglés) es el centro de la vida (*life*), y yo no soy el centro, yo soy el loco que vive en un lugar oscuro no sé dónde, yo soy una de esas pequeñas luces laterales. Así es como se corrigió mi prejuicio occidental de ser el centro del mándala —de serlo todo, todo el espectáculo, el rey, el dios—. Nosotros descendemos de ese prejuicio. El hindú, que es un hombre primitivo, no tiene esa idea. Para empezar, nunca imagina no ser un hombre. Por tanto, al final, no puede nunca convertirse en Dios. Pero nosotros hemos anticipado la divinidad, así que tenemos que descender.

Prof. Hauer: Quiero decir unas cuantas palabras más sobre la forma y el simbolismo de los cakras, repitiendo algunos puntos a los que ya nos hemos referido. Todas esas figuras matemáticas que aparecen en los cakras, en mi opinión, se refieren a la vida del cosmos y a la vida psíquica en tanto que regida por leyes. Y la idea del loto es la idea de que la totalidad de la vida psíquica está plasmada en un centro orgánico. Recordarán que en cada pétalo hay una letra. Esas letras son canturreadas durante la meditación, y mientras canturrea uno debe tener en mente el significado de cada una de ellas, que te ha comunicado un gurú. Las letras simbolizan el aspecto orgánico creciente oculto en esa región particular. Esto no es algo consciente. Oculta en cada pétalo hay una fuerza que debe ser captada y puesta en conexión con el centro. La idea metafísica y metapsíquica[15] es que en cada uno de los centros del organis-

14. «Sobre un detalle del sueño debo añadir un comentario adicional: los diferentes barrios de la ciudad estaban ordenados radialmente en torno a un punto central. Este punto formaba una pequeña plaza abierta, iluminada por una gran farola, y constituía una pequeña réplica de la isla. Supe que el 'otro suizo' vivía en las inmediaciones de uno de estos centros secundarios» (MDR, 223-224).

15. *Metapsychique* fue el término propuesto por Charles Richet para la rama de estudios que hoy, en nuestro ámbito lingüístico, se denomina parapsicología. Véase su *Traité de Metapsychique*, París, 1922.

mo psíquico, que constituye el centro mismo del organismo cósmico, hay una fuerza sonora subliminal que regula la vida inconscientemente, y uno debe comprender el significado de esa fuerza sonora mediante la meditación. Debe introducirse en la consciencia, y si uno consigue que actúe en la consciencia, esa fuerza se hace más fuerte.

La *bîja*[16] también tiene que ser comprendida en la meditación. La fuerza interna que opera en esta *bîja* no es una personalidad claramente definida; nunca se le da un nombre. La *bîja* simboliza simplemente un poder subconsciente en el elemento del cual es símbolo —operante en el fundamento psíquico de uno mismo—, pero solo puede operar con fuerza real cuando es captada mediante la meditación. Como saben, yo llamo a ese poder *bîja-deva*[17]. A partir de esta se proyecta o se desarrolla la *bindu-deva*, que es la misma fuerza, solo que proyectada fuera de lo inconsciente, a la clara consciencia. Pero no llega a la consciencia tan claramente como Sakti, la potencia femenina. Creo que no cabe dudar en modo alguno —para mí resulta evidente— que esto es el ánima. La fuerza masculina oculta se combina con la fuerza femenina y debe operar dentro de nosotros, según el yoga tántrico, y esto es algo que se capta conscientemente en diferentes periodos de nuestra vida. A este simbolismo, que representa una gran verdad, lo denomino símbolo rector, símbolo que tiene un carácter rector como solo puede darse en el curso de muchos siglos.

Hay también un simbolismo cromático, por supuesto. Ya saben ustedes que el rojo significa sangre, los poderes situados en las profundidades terrestres. Y el blanco significa la intuición superior. Además, siempre que aparece el color dorado da idea de comprensión clara, aunque no se trate de la comprensión suprema. Esto ocurre con el color dorado en *mûlâdhâra*, que está también en las letras de los pétalos. En esta región existe además, de algún modo, una fuerza de comprensión que opera subconscientemente. Dentro de la vida erótica opera también un poder de comprensión. Lo erótico parece ser un camino para alcanzar la comprensión de las cosas, y esto desemboca en el aspecto espiritual superior. Pero lo raro es que en *manipûra* encontramos letras azules sobre pétalos azul-grisáceos, y en *anâhata* el color rojo del pericarpio se repite en las letras de las hojas. El rojo representa allí el tono musical. *Anâhata*, en mi opinión, simboliza la vida creativa: los pétalos del loto son rojos, y el poder de comprensión se halla en este centro en ese trián-

16. Hauer había definido la *bîja* como sigue: «La *bîja* es el germen de un cakra; la palabra *bîja* significa germen» (HS, 80).

17. Hauer había dicho: «Distingo la *bîja-deva* de la *bindu-deva*. (Estas expresiones las he acuñado yo mismo, tomando como base los cakras, según yo los interpreto). La *bindu-deva* es siempre una fuerza operativa psíquica y espiritual [...]; la *bindu-deva* es la divinidad que gobierna esa fuerza» (HS, 81).

gulo dorado. Los sonidos concomitantes de dicha región están, de algún modo, vivos: la vida tiene una realidad diferente; la realidad de la sangre procede del exterior e intenta abrirse paso y armonizar ambas.

A continuación les ofrezco una explicación, a modo de sugerencia sobre cómo elaborar estas cosas. Permítaseme citar unas palabras de Lao Zi: «El significado que se puede pensar no es el significado»[18]. Tomen todo lo que digo en este sentido. Olviden todo lo que yo les digo y comiencen como *ustedes* deben empezar. Hay diferentes modos de aproximación a estas cosas. Por supuesto, tengo ciertas razones para explicar las cosas de esta manera, pero ustedes deben lograr entenderlas por su cuenta, como si fuera un enigma que intentan resolver. Puede haber más de un significado, igual que puede haber dos significados correctos de un sueño, en virtud de lo que podemos denominar la coincidencia de las cosas de nuestra vida psíquica y nuestra vida externa. El suceso externo y el suceso psíquico pueden ser bastante distintos, pero tienen el mismo carácter y pueden estar simbolizados por el mismo sueño. Puede ocurrir que uno encuentre el externo sin haber encontrado todavía el interno. Lo mismo puede pasar con los cakras: el significado de un simbolismo desemboca en el otro y solo se descubre mediante una captación profunda. Como ya les he dicho, la vida energética está en continuo movimiento, y solo sumergiéndose en ese movimiento se puede acceder a ella. Alcanzamos aquí cosas de las que resulta bastante difícil hablar, y el simbolismo cromático es de gran ayuda. Uno se sumerge en el color, por así decir, y luego encuentra su significado.

Volvamos al *anâhata cakra*. En el centro está el triángulo, y en torno está la *bîja* del *yam*. Luego está el hexagrama, que consiste en dos triángulos trabados, en color oscuro ahumado, y que aparece rodeado por el color del sol naciente. Y fuera están los doce pétalos rojos, de un rojo todavía más delicado. Como recordarán, el número de pétalos aumenta en cada cakra a partir de *mûlâdhâra*: la vida se despliega más y más. Se trata, pues, de una viva sinfonía de colores. Ahora intenten sentir el significado, aunque también pueden usar el intelecto. Pueden presentarse todo tipo de asociaciones. *Bîja yam* es la *bîja* del aire o la tormenta, y en torno se encuentra el tremendo hexagrama de color ahumado oscuro, y esas bellas emisiones de rojo. Mi explicación es que allí no puede existir poder creativo alguno, a no ser que se den la tormenta y el caos. Por ello, este es el mándala de la tormenta, oscuro todo él, ex-

18. Versión del comienzo del *Tao Te Ching*. Arthur Waley traduce las líneas iniciales: «The way that can be told is not an unvarying way; the names that can be named are not unvarying names» [El camino que puede ser dicho no es un camino invariable. Los nombres que pueden ser nombrados no son nombres invariables] (*The Way and Its Power*: *A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, Londres, 1934, p. 141). Tao, a veces, ha sido traducido como «significado». Jung tenía un ejemplar de esta traducción.

presión de un estado psíquico. Puede tratarse también de un estado cósmico; muy probablemente sea así. Entonces, la fuerza creativa irrumpe en el centro y aparece el color rojo ardiente.

Pregunta: ¿Puedo preguntar qué significa la ausencia del símbolo de la potencia masculina en algunos cakras?

Prof. Hauer: Las potencias masculina y femenina son símbolos claramente definidos en *mûlâdhâra*, en *anâhata* y en *âjñâ*. Dichos símbolos no aparecen en *manipûra*, *svâdhisthâna* y *visuddha*, aunque sabemos que la potencia sigue ahí. Los tres estadios en los que las potencias masculina y femenina colaboran con toda su fuerza son los tres estadios de la vida erótica, la vida creativa y la vida intuitiva, y ahí es donde tenemos la *yoni* y el *linga*. Pero hay estadios intermedios. Considero que *svâdhisthâna* es la región o estado psíquico en la que nos perdemos a nosotros mismos en la vida: no tenemos meta, simplemente queremos vivir. Luego están los diferentes aspectos: cada cakra posee los tres aspectos. Tenemos el aspecto *sthûla* de la corriente acuática en todo ese movimiento de agua girando en torno a nuestro cuerpo, y este aspecto *sthûla* viene expresado en la naturaleza por el mar. Nuestros cuerpos son solo una pequeña contraparte del todo, el microcosmos en el macrocosmos. El *sthûla* del estado psíquico sería la experiencia de perderse uno mismo en la vida, y aquí la potencia femenina juega un papel, porque de una forma oculta no es una fuerza reguladora. *Manipûra* es para mí la vida sobre la cual se funda el funcionamiento de toda nuestra estructura corporal. Aquí está el fuego de la digestión. Este cakra parece una enorme máquina. Pretende expresar la economía de nuestro cuerpo y de todo nuestro ser. Y tampoco aquí desempeña un papel visible la mujer, que permanece escondida. Y luego por encima, en *visuddha*, se alcanza el estadio del sabio que ha ido más allá del trabajo creativo, y que vive en la pura luz del conocimiento (Recordarán ustedes aquel hermoso círculo azul fuera del *bîja yam* blanco, rodeado por los oscuros pétalos de loto). Pero, para llegar al último estadio de intuición, la mujer vuelve a aparecer, como ya les he dicho al describir a Kundalini.

Vamos ahora a los diferentes animales. El elefante, en la India, siempre significa el poder de carga. Reaparece en *visuddha* por la misma razón. Tenemos además el monstruo marino en *svâdhisthâna*, cuyo simbolismo he intentado explicar. Y luego está la gacela en el loto del corazón. Sabemos, gracias a un texto perteneciente a la *Hathayogapradipika*, que la gacela significa la mente en lo que tiene de versátil y fugitivo. En esa región creativa hay siempre una tendencia del intelecto a escaparse: hay que atar la gacela al loto del corazón, y está el peligro de dar saltos en cualquier dirección.

Todo esto son sugerencias sobre cómo desarrollar un método que permita entender el simbolismo a la vez mediante el intelecto y median-

te el sentimiento. Pero supongo que el doctor Jung tendrá algo que decir sobre su significado.

Dr. Jung: Solo puedo expresarle mi enorme agradecimiento por habernos explicado el simbolismo de una forma tan bella y tan clara. Si todo esto significa para mí cosas más bien distintas, ello se debe, desde luego, a que mi modo de aproximación al tema de los cakras ha sido también distinto. Como saben, mis primeras experiencias en este campo se produjeron en una época en que no había posibilidad de penetrar la enseñanza de los cakras. Cuando por primera vez me apliqué al tema, la situación me pareció absolutamente desesperada: tuve el sentimiento de que se trataba del simbolismo específico de un pueblo completamente exótico, que a nosotros no nos aportaba nada. Pero luego tuve un caso extremadamente difícil que me dio enormes problemas[19]. La paciente era una chica nacida en la India, de padres europeos. No tenía mezcla de sangre: era tan europea como ustedes. Pero había pasado en la India los seis primeros años de su vida, donde había tenido una niñera malaya sin apenas formación. No medió ninguna enseñanza de este tipo, estas cosas le resultaban perfectamente desconocidas, pero de alguna manera estas ideas orientales consiguieron penetrar en su inconsciente. No podía adaptarse a los modos de vida europeos porque sus instintos se oponían frontalmente: no quería casarse, no quería interesarse por las cosas corrientes, no quería adaptarse a nuestras convenciones. Se oponía a todo. Y de esta manera, naturalmente, se volvió bastante neurótica[20]. Vino a mí después de quemar a dos analistas, y lo cierto es que a punto estuvo de quemarme también a mí, pues tuve que explicarle que no entendía sus sueños en lo más mínimo, dos tercios de los cuales me resultaban completamente oscuros en razón de su peculiar psicología

19. Jung ofrece un amplio comentario de este caso en su escrito «Las realidades de la moderna psicoterapia» (1937) (CW 16) y reprodujo y comentó varios de los dibujos de esta paciente en «Sobre el simbolismo del mándala» (1950) (OC 9/1, figs. 7-9, § 656-659). En las notas que siguen hemos añadido algunas observaciones de interés.

20. En «Las realidades de la moderna psicoterapia» Jung afirma: «La paciente había nacido en Java. [...] En sus sueños había frecuentes alusiones a motivos indonesios» (§ 557). En «Sobre el simbolismo del mándala» dice: «La paciente había nacido en las Indias Holandesas, donde mamó la peculiar demonología local con la leche de su aya nativa. [...] Educada en la India hasta los seis años, regresó más tarde a un medio europeo convencional, y esto tuvo un efecto devastador sobre la peculiar cualidad florar de su espíritu oriental, con lo que se inició un largo trauma psíquico» (§ 657; trad. mod.; Hull puso «Indias Orientales Holandesas» donde Jung dice «India»). En «Las realidades de la moderna psicoterapia» Jung hace notar que tenía 25 años cuando vino a verle, y enumera los siguientes síntomas adicionales: «Padecía un elevado grado de emotividad, sensibilidad exagerada y fiebre histérica. Tenía un gran talento musical. Cada vez que tocaba el piano se emocionaba tanto que su temperatura ascendía, y pasados diez minutos llegaba a los 100 grados Fahrenheit o más. También padecía una tendencia compulsiva a discutirlo todo y le gustaba entrar en sutilezas filosóficas, cosa que resultaba bastante insufrible, a pesar de su alta inteligencia».

oriental. El caso es que ella siguió esforzándose valerosamente y lo mismo hice yo, pese a que no lograba entender nada, y de vez en cuando alcanzábamos algún vislumbre de algo. Luego desarrolló un nuevo conjunto de síntomas, comenzando por un sueño que le produjo una tremenda impresión: de sus órganos genitales salía un elefante blanco. Yo estaba completamente perplejo, nunca había oído un disparate semejante, pero ella quedó tan impresionada que comenzó a tallar el elefante en marfil. Entonces aparecieron los síntomas orgánicos: le salieron úlceras en el vientre y tuve que enviarla a un ginecólogo. Durante meses, no hubo forma de curar aquello: probaron todo lo habido y por haber, y cada vez que tenía un sueño un poco pertinaz, las cosas empeoraban. Persistió en ese estado durante al menos cinco meses y luego empezó a aparecer otro conjunto de síntomas: desarrolló poliuria, una cantidad imposible de líquido. A duras penas podía retener la orina. Luego apareció también gran cantidad de fluido en el colon y los intestinos, provocándole tales rugidos que yo podía oírlo desde fuera de la habitación, con la puerta abierta. Sonaba como un riachuelo descendiendo por una escalera y duraba unos diez minutos. Esto venía acompañado de ataques agudos de diarrea —se trataba nuevamente de flujos de agua sin causa alguna aparente: simplemente ocurría—. Al tiempo estaba enamorada de un hombre, pero no se le pasaba por la cabeza casarse con él. Y se le metió en la cabeza que yo, o las circunstancias, podíamos intentar convencerla de que se casara y tuviera un hijo, cosa que era imposible. Durante todo un año estuvo luchando contra esta idea, hasta que desarrolló un síntoma enteramente nuevo. Sentía como si su cráneo se hubiera reblandecido en lo alto, como si la fontanela se estuviera abriendo —como un niño cuya cabeza todavía no se ha cerrado— y que algo parecido a un pájaro bajaba de las alturas con un pico largo y se metía en ella por el cráneo, encontrando algo que ascendía desde abajo. Cuando esto sucedió, todo el asunto se resolvió y ella se casó y tuvo hijos. Tal era la sintomatología del caso y esto fue lo que me obligó a buscar información. Yo tenía idea de que en Oriente había algo parecido. Esto fue poco después de que se publicara el libro de Avalon, *The Serpent Power*[21], y ahí fue donde encontré el paralelismo. Ven, lo pri-

21. *The Serpent Power* fue publicado en 1919. El ejemplar que se encuentra en la biblioteca de Jung es de la primera edición. En «Las realidades de la moderna psicoterapia» Jung afirma: «Es, como ven, de todo punto imposible que la paciente conociera el libro con antelación. Pero ¿podía haber aprendido alguna que otra cosa de su aya? Lo considero improbable, porque el tantrismo, y en particular el yoga Kundalini, es un culto restringido al sur de la India, y tiene relativamente pocos seguidores. Se trata, por lo demás, de un sistema simbólico extremadamente complicado, que no puede comprender nadie que no haya sido iniciado en él o, cuando menos, haya realizado estudios especiales en este campo» (§ 559). Jung sobrestimaba la oscuridad del yoga Kundalini. Por ejemplo, Swâmi

mero fue el elefante en *mûlâdhâra*, luego *svâdhisthâna*, la región acuática, y luego el centro emocional, *manipûra*. Y luego la cosa siguió su curso: algo cayó desde arriba y produjo la disolución. Al principio, todo me resultaba absolutamente oscuro. No podía entender lo sucedido. Pero después entendí que se trataba del despertar desde arriba, y entonces ella consiguió desenmarañarse del laberinto de jungla exótica. Logró objetivar la psicología india que le había sido implantada con la leche que mamaba de su aya y la sugestión de su entorno. Consiguió liberarse mediante objetivación y pudo aceptar la vida europea. Y de manera bastante natural, objetivó todo el proceso en los más bellos mándalas. Pues bien, los mándalas son efectivamente cakras, aunque en nuestra experiencia no son solo seis, sino innumerables. Pero realmente deberían ser ordenados como los cakras, uno encima de otro. Los primeros están normalmente relacionados con *mûlâdhâra*, y luego van ascendiendo gradualmente, hasta concluir en analogías con el centro *âjñâ* o incluso con el *sahsrâra*, el séptimo centro, el más alto —son realmente equivalentes en cierto sentido—.

Como había tenido un buen número de experiencias y descubierto una cierta regularidad en ellas, se me hizo claro que hay un cierto conjunto de mándalas, o de estados psicológicos, que pertenecen a la psicología de la región de *mûlâdhâra*, a saber, una especie de completa inconsciencia en la que se vive de forma puramente instintiva. La siguiente región es la del diafragma, y la tercera la del corazón. Entre los indios pueblo, de Nuevo México, hice amistad con un tipo curioso, que presidía las ceremonias religiosas. Me confesó que creían que todos los americanos estaban locos, porque decían que pensaban con la cabeza, mientras que los indios sabían que lo normal es pensar con el corazón. Me quedé mirándole y entonces recordé, por supuesto, que el descubrimiento de que la cabeza es la sede de la mente ha sucedido en periodos relativamente tardíos de la civilización. Y los indios pueblo están ya civilizados: en realidad, son descendientes de los ancestros de los aztecas, tienen una cierta cultura. Los griegos, en época homérica, localizaban su pensamiento un poco por debajo del corazón, en el diafragma. Otra palabra griega para diafragma es *phren*, que en griego también significa mente. La misma raíz aparece también en el término para designar la enfermedad mental de la esquizofrenia, que significa escisión de la mente. Así pues, en época homérica, la localización física de la mente era en el diafragma. Su consciencia se extendía hasta el punto de poder notar contenidos psicológicos en la medida en que influían sobre la

Vivekânanda había incluido un resumen de los cakras y de los medios de despertar a Kundalini en su obra *Yoga Philosophy*: *Lectures Delivered in New York*, *Winter of 1895-1896* (Nueva York, [5]1899), aunque sin entrar en detalles en lo relativo a la iconografía.

respiración. Y ciertos pueblos negros fijan la sede de sus emociones y pensamientos en el vientre. Son conscientes en la medida en que advierten contenidos que afectan al funcionamiento de los intestinos abdominales. Cuando tenemos pensamientos o sentimientos desagradables, nuestro estómago se altera. Todavía cogemos ictericia al reprimir la ira violenta, y todos los casos de histeria comportan trastornos digestivos, porque originariamente los pensamientos más profundos y delicados estaban ahí. Así pues, tales son las localizaciones de la consciencia que todavía se pueden determinar históricamente, por así decir.

También se puede trazar la historia de los cakras intermedios, que se caracterizan por la ausencia de unión entre *linga* y *yoni*. Yo mismo acabo de hacer algunas observaciones sobre *visuddha*, por ejemplo. El *anâhata cakra*, por supuesto, es el centro del aire, que obviamente coincide con el hecho de que los pulmones están situados allí. Y está situado por encima del diafragma, lo cual significa que se alcanza un nivel más alto de consciencia. El corazón está siempre asociado con los sentimientos o con la mente. Así pues, como yo mismo he comprobado en mi experiencia práctica, *anâhata* sería un centro de consciencia, de sentimientos y pensamientos que pueden ser apagados mediante la respiración. Porque los sentimientos también salen con la respiración: uno puede expresarlos, es decir, presionas y allá sale el sentimiento en forma de sonido. Tal era el método original de invocar a los dioses. Encontramos una descripción de él en la liturgia de Mitra, donde se dice: «Mantén apretados tus costados, aprieta con toda tu fuerza y grita como un buey», para que los dioses puedan oírte[22]. Como ven, se trata de una especie de expresión consciente de sentimientos y pensamientos. Desde luego, se trata de algo muy primitivo, pero muchos de nosotros seguimos, de hecho, en ese nivel. Expresamos sentimientos y emociones como si los escupiésemos, sin darnos cuenta en lo más mínimo de qué estamos haciendo. Mucha gente, saben ustedes, no tiene ni la menor idea de lo que dice, o de lo que le hace a otras personas al exhalar de esta manera sus pensamientos y sentimientos. Yo veo esto todo el tiempo. Así pues, el pensamiento y el sentimiento, en este nivel, no son tan conscientes como para merecer el nombre de consciencia, lo cual probablemente da cuenta del hecho de que, desde *anâhata*, el sí-mismo solo comienza a ser visible.

El siguiente paso es la condición purificada. El aire pertenece a la tierra. Aquí nos movemos en el aire, pero por encima está la región del éter, que no alcanzamos, y eso es el pensamiento abstracto expresado en el lenguaje humano. La región etérea es la laringe humana: aparen-

22. A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903.

temente, el habla proviene del cuello, y el habla es la vida de la palabra. La palabra que sale de nosotros porta el significado: hace cosas. A menudo nos quedamos enormemente desconcertados cuando la gente se pone furiosa y malinterpretra lo que decimos —y yo dije, y ella dijo— y uno se siente completamente inocente. Ocurre que uno simplemente ha tenido un pensamiento y no puede entender lo sucedido a continuación. Así es como, poco a poco, el ser humano ha aprendido que la palabra posee una existencia: es como un ser alado que se arroja al aire y tiene efectos mágicos, un ser abstracto, absolutamente purificado de toda adherencia de las regiones inferiores.

Pero lo extraño es que yo he visto representaciones de *âjñâ*, que es la cosa más alta que puedan imaginar, algo que está incluso más allá de la palabra alada. Uno puede imaginarse que logra ponerse a sí mismo en una palabra y convertirse en una palabra, como Jesús, que se convirtió en el logos. Se separó del Dios creador y voló hasta el mundo, brillando como una luz. Uno puede convertirse en algo tan absolutamente separado que pierde todo contacto con la tierra. Hacerse tan creativo como un ser con alas doradas en una esfera o en un huevo, completamente separado. Yo he visto realmente una representación semejante. Como recuerdan ustedes, el *âjñâ cakra* es el mándala de dos pétalos, que se parece a la semilla alada de ciertos árboles. Está perfectamente purificado de cualquier adherencia terrena. Prácticamente carece de substancia y es una luz blanca muy pura. Así, uno tiene la impresión de algo que realmente ha asumido dos alas. Y creo que la idea del huevo alado, o del homúnculo en la segunda parte de *Fausto*, el hombrecillo artificial que revolotea en su probeta, es realmente la anticipación de una posibilidad semejante: un hombre que ha vuelto a crearse a sí mismo en una nueva forma, como el viejo alquimista producía un hombrecillo en su probeta. Eso es también para mí un símbolo del centro *âjñâ*.

Pero esto es, por supuesto, una aproximación completamente empírica. En nuestro simbolismo occidental suena banal o grotesca, lejos de la absoluta perfección de Oriente, con su estilo específico y su belleza específica. Nos hallamos aquí en el nivel de la experiencia burda y del tosco material ordinario. Estamos lejos de cualquier diferenciación, simplemente estamos comenzando a ver que también nosotros tenemos ciertas experiencias que se aproximan a ese tipo de simbolismo. Sabemos también algo sobre simbolismo cromático: por ejemplo, que los diferentes niveles vienen siempre simbolizados por diferentes colores. Sabemos que todas esas cosas rojas pertenecen a una región situada por debajo del diafragma en la que no hay aire, y que cuando el rojo se hace un poco más claro nos hallamos ya por encima del diafragma, y que cuando desaparece y se impone el azul nos estamos aproximando a las álgidas regiones de la consciencia separada. Y sabemos que los colo-

res sombríos significan oscuridad, o mal, o miedo, o materia pesada. Y los colores claros siempre nos dan la idea de cosas diferentes, de cosas leves, a veces incluso corrientes, y separadas. Así pues, tenemos ya una considerable serie de colores con significados casi típicos.

Todas las demás peculiaridades de los cakras orientales —las letras, los sonidos, los mantras, los dioses diferenciados—, todo ello, por supuesto, falta por completo en nuestra experiencia. Pero resulta absolutamente invariable el hecho de que todo mándala tiene un centro, en el cual hay algo que no se deja agarrar. Uno lo intenta, pero es absolutamente escurridizo. Miren, el ser humano ha tenido siempre el sentimiento de algo que se sustrae a su garra y permanece distante. Y que no es una cosa ordinaria, sino que se trata siempre de algo demoníaco. Por ejemplo, cuando un determinado animal se le escapa siempre, cuando no logra atraparlo nunca, el indio piel roja dice: «No es un buen animal. Es un animal médico y no debe ser capturado nunca». Un animal médico es algo como un hombre lobo, algo divino o demoníaco. De la misma manera, en nuestra psicología, las cosas que no podemos agarrar son aquellas a las que conferimos una especie de cualidad divina. Por tanto, el centro de un mándala —que es siempre el motivo por el que se pinta todo el mándala— es aquello mismo que se nos escapa, que no puede ser amarrado. Uno siempre se engaña al respecto. En el centro está el dios invisible.

Es más, en todo mándala encontramos inexorablemente los dos elementos masculino y femenino claramente indicados, como ocurre aquí con la *devî* o Sakti. Y recordarán ustedes que Cundrie, por ejemplo, en la leyenda de Parsifal, aparece también representada con colmillos, como Sakti[23]. En las localizaciones inferiores de nuestra psicología se encuentra algo sumamente terrible y sanguinario. Las emociones, en ese nivel, no vienen mitigadas por razón alguna. Allí, la gente padece emociones y desgarra todo en pedazos porque ellos mismos están hechos jirones: la mujer por el ánimus y el varón por el ánima. Deberíamos permitirnos un nuevo tipo de cakra. En el caso de la mujer deberíamos añadir el ánimus. El ánimus es también algo con colmillos. También aquí encontramos paralelos en el hecho de que estas figuras nunca están en el centro ni lo estarán, porque se trata de cosas ya conocidas: son las ilusiones, o *Mâyâ*, de los dioses. En la psicología de un mándala occidental, el dios es el más excéntrico de los poderes del ego, «mi poder», exactamente igual que la *bindu-deva* y la Sakti suelen quedar a un lado, lejos del centro. Se trata de «mi» poder, pero viene movido por el poder divino invisible que está en el centro; en el centro se encuentra el grande, y el otro es el pe-

23. Sobre el significado de la leyenda de Parsifal para Jung véase J. Haule, «Jung's Amfortas Wound»: *Spring*: *A Journal of Archetype and Culture* 55 (1992), pp. 95-112.

queño. Como dice Fausto, el ser humano es el pequeño dios del mundo. Yo soy solo el *bindu*, pero la letra *bîja*, lo auténtico, es el sí-mismo, y todo lo que hago es movido o causado por la *bîja-deva*. Así es como uno puede entender perfectamente esa parte del simbolismo oriental, por más que en nuestros mándalas no se dé nunca una forma semejante, dado que nosotros no sabemos lo que son los dioses. No tenemos ni la más remota idea de Dios. Solo tenemos una concepción filosófica del *summum bonum* interpretado como el Dios cristiano en el cielo, que no podemos imaginar propiamente hablando, y que por tanto no podemos poner en nuestros mándalas. Bueno, eso es lo principal que quería decir. Uno podría estar hablando, por supuesto, durante varios siglos, pero tendrán que hacerlo otros; yo no voy a vivir tanto.

Prof. Hauer: Me ha interesado muchísimo, ha sido sumamente esclarecedor, y pienso que si nos quedamos con los elementos psíquicos, estas experiencias pueden sernos de gran ayuda en la creación de nuevos mándalas. Quizá no estaría de acuerdo con la totalidad de la explicación, pero sí en buena medida con el hecho de que primero hay centros fisiológicos, luego centros psíquicos y así sucesivamente. Creo que para los yogin indios sería una gran cosa escuchar al doctor Jung; les ayudaría a volver a poner en marcha esos cakras, pues han hecho de ellos un precipitado metafísico y no ven ni sienten demasiado su aspecto psíquico; y es muy importante acceder a ese aspecto. Pero, por supuesto, la evolución en la India ha seguido la dirección contraria, hacia la metafísica. La creación del mándala del corazón, creo, ha tenido dos causas. La primera, ciertas experiencias del corazón: las grandes experiencias no proceden del pensamiento; así se dice miles de veces en las Upanishads. Sintieron que la intuición más profunda —que en la India constituye siempre el poder creativo— procedía del corazón. Y luego, además, estoy seguro de que, fisiológicamente, la respiración tuvo también alguna influencia en la composición. Finalmente, se fueron al terreno de lo metapsíquico y lo metafísico. Y creo que el estudio del simbolismo del yoga tántrico puede ayudarnos a seguir avanzando en la dirección de lo metapsíquico y lo metafísico. Porque, tal como yo lo veo, todo centro tiene un aspecto físico y otro psíquico, además de los aspectos metafísico y metapsíquico. Eso viene indicado en las letras y demás, y también en las *bîjas* Por lo demás, los dioses son algo psíquico, a la par que metapsíquico y metafísico. Por tanto, yo diría que si trabajásemos juntos desde diferentes perspectivas, el yogin viniendo desde arriba, digamos...

Dr. Jung: ¡Y yo desde abajo!

Prof. Hauer: En tal caso podría suceder el gran acontecimiento, como pasó con esa chica, su paciente. Cuando ambas cosas se junten, el niño nacerá. Así que espero que del trabajo que hemos hecho aquí llegue a surgir algo.

Apéndice IV

SAT-CAKRA-NIRÛPANA[24]

Verso preliminar
Ahora hablo del renuevo que brota (de la planta del yoga), de la plena comprensión del Brahman, que debe realizarse, de acuerdo con los tantras, por medio de los seis cakras y demás, cada cosa en su orden.

1. En el espacio fuera de Meru, colocados a la izquierda y a la derecha, hay dos Sirâs, Sasi y Mihira. La Nâdî Susumnâ, cuya substancia es la triple Guna, está en el medio. Ella es la forma de Luna, Sol y Fuego. Su cuerpo, una sarta de espléndidas flores de Dhâtûra, se extiende hasta la mitad de Kanda hasta la Cabeza, y el Vajrâ en Su interior se extiende, resplandeciente, desde la Medhra hasta la Cabeza.

2. Dentro de ella está Citrinî, lustrosa con el lustre de Pranava y alcanzable en el Yoga por los Yogin. Ella (Citrinî) es sutil como una tela de araña, y perfora todos los Lotos situados dentro de la columna vertebral, y es inteligencia pura. Ella (Citrinî) es bella en razón de estos (Lotos), ensartados en ella. Dentro de ella (Citrinî) está la Brahmanâdî, que se extiende desde el orificio de la boca de Hara hasta el lugar más allá, donde está Âdi-deva.

3. Es bella como una cadena de rayos y delicada como una fibra (de loto) y brilla en la mente de los sabios. Es extremadamente sutil; es la que despierta el conocimiento puro; la encarnación de toda la dicha, cuya verdadera naturaleza es pura consciencia. El Brahma-dvâra brilla en su boca. Este lugar es la entrada a la región rociada de ambrosía, y se denomina el Nudo, y también la boca de Susumnâ.

24. De la traducción inglesa de *sir* John Woodroffe. La numeración de los párrafos indica el verso.

4. Llegamos después al Loto Âdhâra. Está adherido a la boca de Susumnâ, y colocado debajo de los genitales y encima del ano. Tiene cuatro pétalos de color carmesí. Su cabeza (boca) cuelga hacia abajo. En sus pétalos están las cuatro letras que van de Va a Sa, del brillante color del oro.

5. En este (Loto) está la región cuadrada (Cakra) de Prthivî, rodeada de ocho lanzas resplandecientes. Es de un color amarillo brillante y bella como un relámpago, como también la Bîja de Dharâ, que se encuentra dentro.

6. Ornado con cuatro brazos y montado sobre el rey de los elefantes. Él lleva en su regazo al Creador niño, resplandeciente como el joven Sol, que tiene cuatro brazos lustrosos y en cuyo rostro de loto la riqueza es cuádruple.

7. Aquí habita la llamada Devî Dakinî. Sus cuatro brazos resplandecen de belleza, y sus ojos son de un rojo brillante. Ella es luminosa con lustre de numerosos soles que se alzan al mismo tiempo. Ella es la portadora de la revelación de la Inteligencia siempre pura.

8. Cerca de la boca de la Nâdî llamada Vajrâ, y en el pericarpio (del Loto Âdhâra) brilla constantemente el hermoso, luminoso y suave triángulo Kâmarûpa, conocido como Traipura, semejante a un relámpago. Allí está siempre y en todas partes el Vâyu llamado Kandarpa, que es de un rojo más oscuro que la flor de Bandhujîva, y es el Señor de los Seres y resplandeciente como diez millones de soles.

9. Dentro de él (del triángulo) está Svayambhu en forma de Linga, bello como oro líquido, con Su cabeza hacia abajo. Es revelado por el Conocimiento y la Meditación, y tiene la forma y el color de una hoja nueva. Como los fríos rayos del relámpago y el encanto de la luna llena, tal es Su belleza. El Deva que felizmente reside aquí, como en Kâsî, se presenta en formas como el torbellino.

10 y 11. Sobre él brilla la dormida Kundalini, delicada como la fibra del tallo del loto. Ella es la que desconcierta el mundo, cubriendo gentilmente la boca de Brahmadvâra con la suya. Como la espiral de la concha del caracol marino, Su brillante figura serpentina da tres vueltas y media alrededor de Siva, y su lustre es como fuerte destello de un joven y poderoso rayo. Su dulce murmullo es como el zumbido indiferenciado de abejas locas de amor. Ella produce poesía melodiosa, y Bandha y todas las demás composiciones en prosa y verso, en secuencia o de otro modo, en Samskrta, Prakrta y otros idiomas. Ella es la que sustenta a todos los seres del mundo por medio de la inspiración y la expiración, y resplandece en la cavidad del Loto de la raíz (Mûla) como una cadena de luces brillantes.

12. Dentro reina dominante Parâ, la Sri-Paramesvarî, la que despierta el conocimiento eterno. Ella es la omnipotente Kalâ, que tiene un maravilloso ta-

lento para crear, y es más sutil que lo más sutil. Ella es el receptáculo de esa corriente incesante de ambrosía que fluye desde la Dicha Eterna. A su resplandor se debe que estén iluminados la totalidad de este universo y este caldero.

13. Meditando de este modo en Ella, que brilla en el interior de Mûla-Cakra con el lustre de diez millones de Soles, un hombre se convierte en Señor del discurso y en Rey entre hombres, y en Adepto de todos los tipos de conocimiento. Queda también libre para siempre de todas las enfermedades, y en su Espíritu más íntimo se llena de un gran gozo. Puro en su actitud por sus palabras profundas y musicales, sirve a la más preeminente de los Devas.

14. Hay otro loto situado en el interior de Susumnâ, en la raíz de los genitales, de un hermoso color bermellón. En sus seis pétalos están las letras que van de Ba a Puramdara, con el Bindu sobrepuesto, del brillante color del relámpago.

15. Dentro de él se halla la blanca y luminosa región acuática de Varuna, en forma de media luna, y allí, sentado sobre un Makara, está la Bîja Vam, blanca y sin mancha como la luna otoñal.

16. ¡Que Hari, que está dentro, que es el orgullo de la temprana juventud, cuyo cuerpo es de un azul luminoso bello de contemplar, que viste un ropaje amarillo, tiene cuatro brazos y porta la Srî-vatsa y el Kausubha, quiera protegernos!

17. Aquí es donde Râkinî habita siempre. Ella es del color de un loto azul. Realzan su belleza los brazos levantados, portadores de diferentes armas. Está vestida con un traje y ornamentos celestiales, y Su mente se exalta bebiendo ambrosía.

18. Quien medita sobre este Loto sin mancha, llamado Svâdisthâna, queda inmediatamente libre de todos sus enemigos, como la falta de Ahakâra y demás. Se convierte en Señor entre los yogin, y es como el Sol que ilumina la tupida oscuridad de la ignorancia. La riqueza de sus palabras, que son como néctar, fluye en prosa y verso en discurso bien razonado.

19. Por encima, en la raíz del ombligo, se halla el loto brillante de diez pétalos, del color de las pesadas nubes portadoras de lluvia. Dentro de él están las letras que van de Da a Pha, del color del loto azul, con Nâda y Bindu por encima. Medita allí sobre la región del Fuego, que tiene la forma del sol ascendente y brilla como él. Fuera están los tres signos de la esvástica, y dentro la Bîja del propio Vahni.

20. Medita sobre él (Fuego) sentado en un carnero, de cuatro brazos, radiante como el sol que amanece. En su regazo habita siempre Rudra, que es de

un puro color bermellón. Él (Rudra) está blanco debido a las cenizas con las que se ha embadurnado; su aspecto es antiguo y tiene tres ojos, Sus manos se disponen en la actitud de conceder dádivas y disipar el miedo. Él es el destructor de la creación.

21. Aquí reside Lâkinî, la benefactora de todos. Tiene cuatro brazos y un cuerpo radiante, es oscura (de complexión), vestida con un ropaje amarillo, cubierta con varios adornos y exaltada por la ingestión de ambrosía. Meditando en este Loto del Ombligo se adquiere el poder de destruir y crear (el mundo). Vânî, con toda la riqueza del conocimiento, habita siempre en el loto de Su rostro.

22. Por encima, en el corazón, está el Loto encantador del color resplandeciente de la flor de Bandhûka, con las doce letras que comienzan a partir de Ka, de color bermellón, colocado dentro. Se le conoce con el nombre de Anâhata, y es como el celestial árbol de los deseos, que concede incluso más de lo que desea (el suplicante). La región de Vâyu, hermoso y con seis esquinas, cuyo color es como el humo, se halla aquí.

23. Medita dentro de él en la dulce y excelente Pavana Bîja, gris como una masa de humo, con cuatro brazos, sentada en un antílope negro. Y dentro de ella (medita) también en la Mansión de la Caridad, el Señor Inmaculado lustroso como el Sol, cuyas dos manos hacen los gestos que otorgan dádivas y disipa los miedos de los tres mundos.

24. Aquí reside Kâkinî, cuyo color es amarillo como en un nuevo relámpago, eufórica y propicia; tiene tres ojos y es la benefactora de todo. Porta todo tipo de adornos, y en Sus cuatro manos blande el lazo y el cráneo, y hace el signo de la bendición y el signo que disipa el miedo. Su corazón se aplaca bebiendo néctar.

25. La Sakti, cuyo cuerpo tierno es como diez millones de fulgores de relámpagos se halla en el pericarpio de este Loto en forma de triángulo (Trikona). Dentro del triángulo está el siva-Linga conocido por el nombre de Bâna. Este Linga es como oro resplandeciente, y en su cabeza hay un orificio diminuto como el de una gema. Resplandece por encima de Laksmî.

26. Quien medita en este Loto del Corazón se hace (como) el Señor de la Palabra y, (como) Îsvara, es capaz de proteger y destruir los mundos. Este Loto es como el celestial árbol de los deseos, residencia y sede de Sarva. Está embellecido por el Hamsa, que se puede comparar a la llama, siempre puntiaguda, de una lámpara situada en un lugar sin viento. Los filamentos que rodean y adornan su pericarpio, iluminado por la región solar, hechizan.

27. Primerísimo entre los yogin es más caro que el más caro a las mujeres, es sabio de modo preeminente y abunda en nobles hechos. Sus sentidos están

completamente bajo control. Su mente, en intensa concentración, está abismada en pensamientos del Brahman. Su discurso inspirado fluye como una corriente de agua (clara). Es como el Devata amado de Laksmî, y es capaz de entrar a voluntad en el cuerpo de otro.

28 y 29. En la garganta está el Loto llamado Visuddha, que es puro y de un tono púrpura ahumado. Las (dieciséis) vocales resplandecientes, en sus (dieciséis) pétalos, de color carmesí, son claramente visibles para aquel cuya mente (Buddhi) está iluminada. En el pericarpio de este Loto está la Región Etérea, de forma circular y blanca como la luna llena. En un elefante blanco como la nieve está sentada la Bîja de Ambhara, que es de color blanco.

De sus cuatro brazos, dos sostienen el nudo y el pincho, y los otros dos hacen el gesto de conceder dádivas y disipar el miedo. Esto aumenta Su belleza. En su regazo habita eternamente la gran Deva blanca como la nieve, de tres ojos y cinco rostros, con diez hermosos brazos, vestida con una piel de tigre. Su cuerpo está unido con el de Girija, y Él es conocido por lo que Su nombre, Sadâ-Siva, significa.

30. Más pura que el Océano de Néctar es la Sakti Sâkinî que habita en este Loto. Su atuendo es amarillo, y en Sus cuatro manos de loto porta el arco, la flecha, el nudo y el pincho. La entera región de la Luna, sin vestigio de liebre, está en el pericarpio de este loto. Esta (región) es la puerta de acceso a la gran Liberación para aquel que desea la riqueza del Yoga y cuyos sentidos están purificados y controlados.

31. Aquel que ha alcanzado el pleno conocimiento del Âtmâ (Brahman), al concentrar continuamente su mente (Citta) en este Loto se convierte en un gran Sabio, elocuente y prudente, y disfruta de una ininterrumpida paz de ánimo. Ve los tres periodos y se convierte en el benefactor de todos, libre de la enfermedad y la pena, longevo y, como Hamsa, destructor de infinitos peligros.

31 A. El Yogî, con la mente constantemente fija en este Loto y la respiración controlada por Kumbhaka, es en su ira capaz de mover los tres mundos. Ni Brahmâ ni Visnu, ni tampoco Hari-Hara o Sûrya o Ganapa son capaces de controlar su poder (esto es, de resistirle).

32. El loto llamado Âjñâ es como la luna (bellamente blanco). Es sus dos pétalos están las letras Ha y Ksa, que son también blancas y realzan su belleza. Brilla con la gloria de Dhyâna. Dentro de él está la Sakti Hâkinî, cuyos seis rostros son como sendas lunas. Tiene seis brazos, en uno de los cuales porta un libro; otros dos se elevan en gesto de disipar miedos y dispensar dádivas, y con los restantes sostiene un cráneo, un pequeño tambor y un rosario. Su mente es pura (Suddha-Cittâ).

33. Dentro de este loto habita la mente sutil (Manas). Es bien conocida. Dentro de Yoni en el pericarpio está el Siva denominado Itara, en forma fálica. Brilla aquí como una cadena de relámpagos fulgurantes. La primera Bîja de los Vedas, que es la residencia de la excelentísima Sakti y que por su lustre hace visible el Brahma-sûtra, también está aquí. El Sâdhaka de mente constante debe meditar sobre todo esto según el orden (prescrito).

34. El excelente Sadhâka, cuyo Âtmân no es sino una meditación acerca del Loto, es capaz de entrar rápidamente en el cuerpo de otro, según su voluntad, y se convierte en el más excelente entre los Munîs, todo lo conoce y todo lo ve. Se convierte en el benefactor de todos, versado en todos los Sâstras. Realiza su unidad con el Brahman y adquiere poderes excelentes y desconocidos. Muy celebrado y longevo, se convierte siempre en el Creador, destructor y Conservador de los tres mundos.

35. Dentro del triángulo, en este Cakra, habita siempre la combinación de letras que forman el Pranava. Es el Âtmâ interior como mente pura (Buddhi), semejante a una llama en su fulgor. Por encima se sitúa la media luna (creciente) y por encima de esta, a su vez, está Ma-kâra, resplandeciente en su forma de Bindu. Por encima de este está Nâda, cuya blancura iguala la de Balarâma y difunde los rayos de la Luna.

36. Cuando el yogin clausura la casa que pende sin fundamento, conocimiento que ha adquirido mediante el servicio de Parama-guru, y cuando los Cetas, mediante el ejercicio repetido, se disuelven en este lugar, que es la sede de una dicha ininterrumpida, entonces ve dentro del centro (del triángulo) y en el espacio superior chispas de fuego que brillan distintamente.

37. Ve entonces también la luz que tiene forma de lámpara llameante. Es lustrosa como el sol que brilla con claridad por la mañana, y arde entre el Cielo y la Tierra. Aquí es donde el Bhagavân se manifiesta en la plenitud de Su poder. No conoce decadencia alguna y de todo es testigo, y está aquí como está en la región de Fuego, Luna y Sol.

38. Esta es la incomparable y deleitosa residencia de Visnu. El yogin excelente, en el momento de su muerte, deposita aquí alegremente su aliento vital (Prâna) y entra (tras las muerte) en el Supremo, Eterno y Primigenio Deva Carente de nacimiento, el Purusa, que era antes de los tres mundos y que es conocido por el Vedanta.

39. Cuando las acciones del yogin sean, gracias al servicio de los pies de Loto de su Gurú, buenas en todos los respecto, entonces él verá por encima (del Âjñâ Cakra) la forma de Mahânâda, y sostendrá en el Loto de su mano la Siddhi del Discurso. El Mahânâda, que es el lugar de la disolución de Vâyu, es la mitad

de Siva, y, semejante al arado en su forma, es tranquilo, dispensa dádivas y disipa miedos, haciendo manifiesta la Inteligencia pura (Buddhi).

40. Por encima de todo esto, en el espacio vacante donde está Sankhinî Nâdî y debajo de Visarga, está el Loto de los mil pétalos. Este Loto, lustroso y más blanco que la luna llena, tiene los pétalos vueltos hacia abajo. Produce hechizo. Sus filamentos apiñados están teñidos del color el Sol joven. Su cuerpo es luminoso con las letras que comienzan por A, y es la dicha absoluta.

41. Dentro de él (Sahasrâra) está la Luna llena, sin el vestigio de la liebre, resplandeciente como en un cielo claro. Derrama profusamente sus rayos, y es húmeda y fresca como néctar. Dentro de él (Candra-mandala), brillando constantemente como un rayo, se halla el Triángulo. Y dentro de este, a su vez, brilla el Gran Vacío al que sirven todos los Suras.

42. Bien escondido, y alcanzable solo tras una largo esfuerzo, es ese Bindu sutil (Sûnya) que es la raíz principal de la liberación y que manifiesta la pura Nirvâna-kalâ con Anâ-Kalâ. Aquí se halla el Deva que todos conocen como Parama-Siva. Él es el Brahman y el Âtmâ de todos los seres. En Él se unen Rasa y Virasa, y Él es el Sol que destruye la oscuridad de la ignorancia y el engaño.

43. Derramando una corriente constante y profusa de esencia semejante al néctar, el Bhagavân instruye al Yati de mente pura en el conocimiento mediante el cual comprende la unicidad de Jîvâtmâ y Paramâtmâ. Él penetra todas las cosas como su Señor, que es la rauda y siempre floreciente corriente de todo tipo de bendición conocido con el nombre de Hamsah Parama (Parama-hamsah).

44. Los Saivas lo llaman la morada de Siva; los Vaisnavas lo llaman Parama Purusa; otros lo denominan el lugar de Hari-Hara. Aquellos que están llenos de pasión por los pies de Loto de la Devî lo llaman la residencia excelente de la Devî; y otros grandes sabios (Munis) lo llaman el lugar puro de Prakrti-Purusa.

45. El más excelente de los hombres, que ha dominado su mente y conocido este lugar, nunca más volverá a nacer en este mundo de transformaciones, pues no hay nada en los tres mundos que le ate. Controlada su mente y logrado su propósito, posee un poder completo para hacer todo lo que desee y para impedir lo que resulte contrario a su voluntad. Siempre avanza hacia el Brahman. Su discurso, tanto en prosa como en verso, es siempre puro y dulce.

46. Aquí se halla la excelente (suprema) decimosexta Kalâ de la Luna. Es pura y se asemeja (en color) al Sol joven. Es tan fina como la centésima parte de una fibra en el tallo del loto. Es lustrosa y suave como diez millones de rayos fulgurantes, y mira hacia abajo. Desde ella, cuya fuente es el Brahman, flu-

ye copiosamente una corriente continua de néctar (o también: ella es el receptáculo de la corriente de excelente néctar que procede de la dichosa unión de Para y Parâ).

47. Dentro de ello (Amâ-Kalâ) está Nirvâna-kalâ, más excelente que lo excelente. Es tan sutil como la milésima parte de la punta de un cabello, y tiene la forma de la luna creciente. Ella es la siempre existente Bhagavatî, que es la Devatâ que penetra todos los seres. Otorga el divino conocimiento, y es tan lustrosa como la luz de todos los soles brillando a un mismo tiempo.

48. Dentro de su espacio intermedio (es decir, en mitad de Nirvâna-kalâ) brilla la suprema y primordial Nrivâna-Sakti. Es lustrosa como diez millones de soles, y es la madre de los tres mundos. Es extremadamente sutil, y semejante a la diezmillonésima parte de la punta de un cabello. Contiene dentro de sí una corriente de gozo eternamente fluyente, y es la vida de todos los seres. Porta graciosamente el conocimiento de la Verdad (Tattva) a la mente de los sabios.

49. Dentro de ella se encuentra el espacio eterno llamado la morada de Siva, que está libre de Mâyâ y solo pueden alcanzar los yogin, conocido por el nombre de Nityânanda. Abunda en todo tipo de dichas y es puro conocimiento en sí mismo. Algunos lo llaman Brahman; otros lo llaman Hamsa. Los hombres sabios lo describen como la morada de Visnu, y los justos hablan de él como el lugar inefable del conocimiento del Âtmâ o el lugar de la Liberación.

50. Aquel cuya naturaleza está purificada por la práctica de Yama, Niyama y otras cosas semejantes, aprende de boca de su gurú el proceso que abre el camino al descubrimiento de la Gran Liberación. Aquel que tiene todo su ser inmerso en el Brahman, despierta a la Devî mediante Hum-kâra, atraviesa el centro del Linga, cuya boca está cerrada y es por tanto invisible, y por medio del Aire y del Fuego (dentro de sí) la coloca dentro del Brahmadvâra.

51. La Devî que es Suddha-sattvâ atraviesa los tres Lingas y, habiendo alcanzado todos los lotos que se conocen como los lotos de Brahma-nâdî, brilla dentro en la plenitud de su resplandor. Luego, en Su estado sutil, lustrosa como el relámpago y fina como la fibra de loto, se dirige al flamígero Siva resplandeciente, la Suprema Dicha, y de repente produce la dicha de Liberación.

52. El sabio y excelente Yogî, arrebatado en éxtasis y consagrado a los pies de loto de su gurú, debe guiar a Kula-Kundalî junto con Jîva hasta Su Señor el Para-Siva en la morada de la Liberación, dentro del Loto puro, y meditar sobre Aquella que concede todos los deseos como caitanya-rûpâ-Bhagavatî. Al guiar de este modo a Kula-Kundalinî, debe hacer que todas las cosas queden absorbidas en ella.

53. La bella Kundalî bebe el excelente néctar rojo que brota de Para-Siva, y regresa de allí donde brilla la Dicha Eterna y Trascendente, en toda su gloria, a lo largo del sendero de Kula, y de nuevo entra en el Mulâdhâra. El Yogi que ha alcanzado la firmeza mental ofrenda (Tarnapa) al Ista-devatâ y a los Devatas en los seis centros (Cakra), a Dâkinî y a otros, con la corriente de néctar celestial que está en la vasija de Brahmanda, cuyo conocimiento ha obtenido mediante la tradición de los Gunas.

54. El Yogî que, tras entregarse a la práctica de Yama, Niyama y demás cosas semejantes, ha aprendido este método excelente de los dos Pies de Loto de su propicio Diksa-guru, que son fuente de alegría ininterrumpida, y cuya mente (Manas) está controlada, no vuelve a nacer en este mundo (Samsâra). Para él, no hay disolución ni siquiera en el momento de la Disolución Final. Regocijado por la comprensión constante de aquello que es la fuente de Dicha Eterna, se llena de paz y se convierte en el primero de todos los Yogîn.

55. Si el Yogî que se ha consagrado a los Pies de Loto de su Gurú, con corazón no perturbado y mente concentrada, lee esta obra, que es la fuente suprema de conocimiento de la Liberación, y que está libre de toda mancha y es pura y secretísima, entonces, con toda seguridad, su mente danza a los Pies de su Ista-devatâ.

ÍNDICE ANALÍTICO